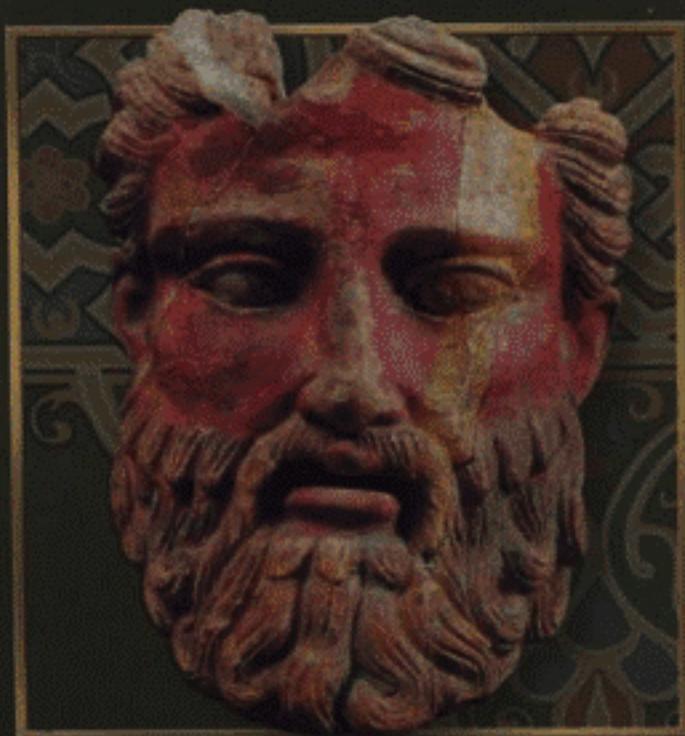


د. مصطفى النشار

فكرة الالوهية عند افلاطون

وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية



فكرة الألحادية عند أفلاطون
وأندرا في الفلسفة الإسلامية والغربية



مرکز تحقیقات فرهنگ و علوم اسلامی

فكرة الألوهية

عند أفلاطون

وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية

تأليف

د/ مصطفى النشار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

وعميد كلية التربية بفرع بنى سويف

الطبعة الرابعة

مزيدة ومنقحة

شبكة كتب الشيعة



الناشر

الدار المصرية السعودية
للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة

اسم الكتاب : فكرة الألوهية عند فلاطون
وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية

اسم المؤلف : د/ مصطفى النشار

سنة النشر : 2005 م

رقم الإيداع : 2005 / 1882 م

الرقم الدولي : 977 - 6122 - 46 - 9

الناشر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

E-Mail: egysaudi@link.net

المؤسسة : (16) عمارت العبور شارع صلاح سالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

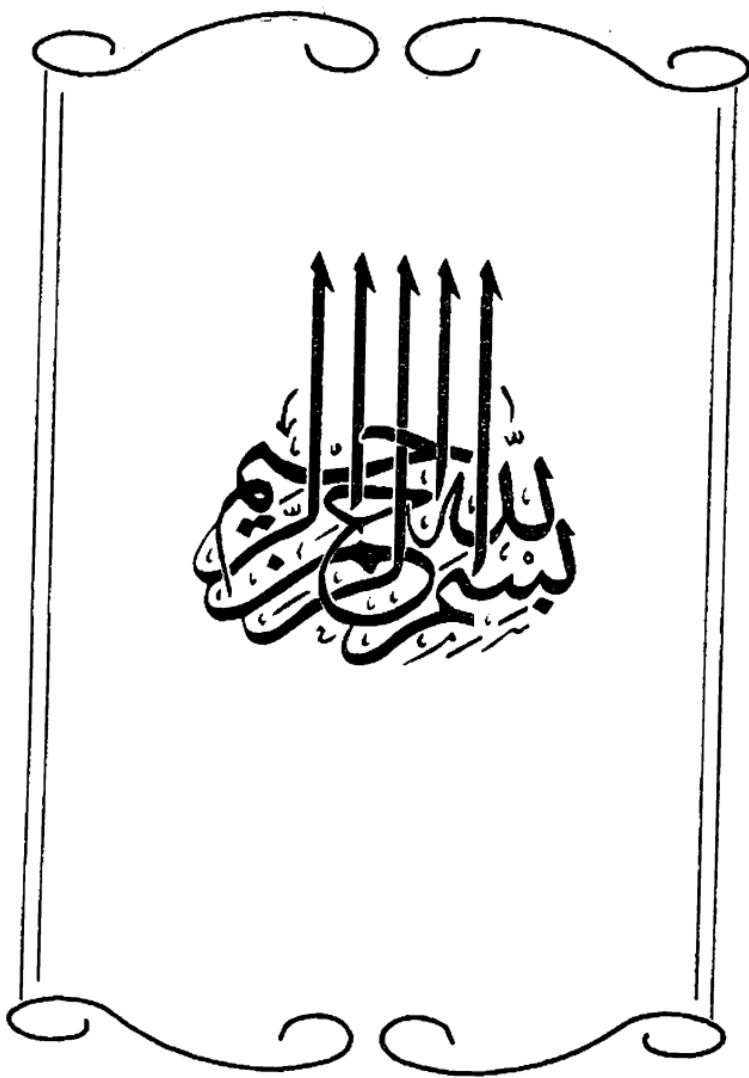
تلفاكس : 02/2621365

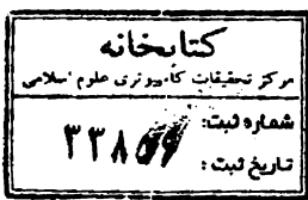
مهمـول : 012/3140315

مكتـبـة السـعـودـيـة : س (①) : 009661/4651389

تـلـفـاـكـس : 4631336

مكتـبـ بـسـيـرـ وـدـوت : 0096101786315 - 009613685473





الإهداء

إلى أستاذتي الدكتورة . .
أميره حلمى مطر .

تحية إعزاز وتقدير . . .





مرکز تحقیقات پژوهی علوم انسانی

مقدمة

يحتل أفلاطون بين فلاسفة العالم مكانة خاصة لم يرق إليها أحد من قبله ولا من بعده. فهو الذي رسم للتفاسيف منهجه الحق، وكان خير منْ طبق هذا المنهج. وما ذلك المنهج إلا أن أفلاطون قد رأى أنه لا يمكن القطع برأي حول أي موضوع من موضوعات الفكر البشري ببساطة ودوجماطية. وقد اتضح ذلك من محاوراته، فهي خير تعبير عن تطبيقه لذاك الرأي.

ولعل ذلك المنهج الأفلاطوني هو الذي حير الباحثين في فلسفته منذ القدم، إذ أنه قد أدى إلى فتح الطريق أمام اجتهدات كل منهم لفهم أفلاطون كما يحلو له. بالتركيز على بعض المحاورات دون بعضها وتلك الاجتهدات قد أدت إلى اختلاف التفسيرات حول فلسفته، ومنها نشأت صعوبة البحث المعاصر في فلسفة أفلاطون. ولا يمكن لأى باحث أن يستقصى كل ما كتب حول أفلاطون بلغات الدنيا كلها. ومن ناحية أخرى لا يمكن لأى باحث القطع بأن رأيه هو الصائب في دراسته لأفلاطون، والأئمَّةُ أساًسًا من أسس الفلسفة الأفلاطونية.

وإذا كان ذلك كذلك في كل مجالات تلك الفلسفة الأفلاطونية فإنها تبدو بوجه خاص في مجال البحث حول الألوهية عنده، مما حدا بالباحثين منذ القدم إلى عدم إفراد فضول مستقلة لدراسة فهم أفلاطون للألوهية، إما هروباً من صعوبة بحثها لديه، إذ أنها مرتبطة لديه بكل أجزاء فلسفته أو إغفالاً منهم لأهم جانب من جوانب تلك الفلسفة، التي إن بحثت في أي جزء منها وجدت ذروته مرتبطة بالألوهية.

وهذا يرجع في النهاية إلى عالم المُتَّلِّ الذي افترضه أفلاطون، وجعله موطن الحقيقة المطلقة، هي المعرفة الحقيقة وما عادها ظن ووهم. فإذا حاول أحد البحث في الأخلاق عند أفلاطون وجد نفسه منساقاً إلى مثال الخير، وإذا حاول البحث في الفن

وَجَدَ نَفْسَهُ مِنْسَاقاً إِلَى النَّظَرِ فِي مِثَالِ الْجَمَالِ وَمِثَالِ الْحُبِّ، وَإِذَا حَاوَلَ الْبَحْثَ فِي السِّيَاسَةِ وَجَدَ نَفْسَهُ مِنْسَاقاً إِلَى مَعْرِفَةِ مِثَالِ الْعَدْلَةِ وَهُكْمَتِهِ... أَمَّا إِذَا كَانَتِ الْمَحاوِلَةُ بَحْثاً عَنِ الْأَلْوَهِيَّةِ لِدِيِّهِ فَإِنَّ الْبَاحِثَ يَجِدُ نَفْسَهُ مِنْسَاقاً إِلَى الْبَحْثِ الْمُضْنَى فِي كُلِّ هَذِهِ الْمُمْلَكَةِ لَنَّهَا جَمِيعاً مَتَصَفَّةٌ بِالْأَرْزِلَيَّةِ وَالْأَبْدِيَّةِ، وَمُحَاطَةٌ بِأَسْمَى آيَاتِ التَّقْدِيرِ وَالسُّمْولَدِيِّيِّ

أَفْلَاطُونُ وَكُلُّ مِنْهَا يَمْثُلُ إِمَّا إِلَهًا أَوْ صَفَةً لِذَلِكَ الإِلَهِ عَلَى أَقْلَى تَقْدِيرٍ.

بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لِزَاماً عَلَى الْبَاحِثِ فِي الْأَلْوَهِيَّةِ لِدِيِّهِ أَفْلَاطُونَ أَنْ يَنْتَرِ في الصَّانِعِ الْأَفْلَاطُونِيِّ وَهُلْ هُوَ إِلَهٌ، أَمْ أَنْهُ مُجَرَّدُ مَسَاوِيِّ لِمِثَالِ الْخَيْرِ الَّذِي يَرِيُّ الْبَعْضُ أَنَّهُ هُوَ إِلَهٌ لِدِيِّهِ أَفْلَاطُونَ. وَلَذَا فَقَطُ ارْتَبَطَ الْبَحْثُ فِي الْأَلْوَهِيَّةِ عَنْدَ أَفْلَاطُونَ بِنَظَرِيَّتِهِ فِي الْمُمْلَكَةِ.

وَلَمَّا كَانَ الْبَحْثُ فِي تُلُوكَ الْفَكْرَةِ وَالْوُصُولُ فِيهَا إِلَى نَتْائِجِ ذَاتِ قِيمَةِ، مِنْ الصُّعُوبَةِ بِمَكَانِ نَظَرِهِ لَا خِلَافُ الْآرَاءِ وَتَضَارِبُهَا تَبَعَا لَا خِلَافُ التَّفْسِيرَاتِ لِنَصوصِ أَفْلَاطُونَ، فَإِنَّا قَدْ رَأَيْنَا ضَرُورَةَ أَنْ يَسِيرَ الْبَحْثُ فِي اِتِّجَاهَيْنِ، نَحْصُرُ بَيْنَهُمَا الْبَحْثَ فِي فَكْرِ وَنَصوصِ أَفْلَاطُونَ، وَأَوْلَى هَذِينِ الْإِتِّجَاهَيْنِ: اسْتَقْصَاءُ آرَاءِ الْفَلَاسِفَةِ السَّابِقِيْنَ عَلَى أَفْلَاطُونَ فِي الْأَلْوَهِيَّةِ. وَقَدْ أَدَى بِنَا هَذَا الْاستَقْصَاءُ إِلَى الْفَكْرِ الشَّرْقِيِّ الْقَدِيمِ الَّذِي تَعْرَفُ عَلَيْهِ أَفْلَاطُونُ وَأَخْذَ مِنْهُ فِي الْأَلْوَهِيَّةِ بِكَثِيرٍ مِنَ الْعِنَاصِرِ الَّتِي قَدْ تَفَوَّقَ أَخْذُهُ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ الْبَيْنَانِيِّينَ السَّابِقِيْنَ عَلَيْهِ. أَمَّا الْإِتِّجَاهُ الثَّانِيِّ، فَقَدْ خَصَصَنَا لِدِرَاسَةِ تَأْثِيرِ الْأَلْوَهِيَّةِ - كَمَا تَصَرَّرُهَا أَفْلَاطُونُ - فِي الْفَكْرِ الدِّينِيِّ، وَبِالذَّاتِ فِي الْفَكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، وَكَذَلِكَ فِي الْفَكْرِ الْحَدِيثِيِّ وَالْمُعَاصِرِ لِعَلَنَا تَعْرَفُ عَلَى آرَاءِ سَدِيدَةِ حَولِ الْأَلْوَهِيَّةِ أَفْلَاطُونَ، وَكَذَلِكَ لِنَعْرُفُ إِلَى أَيِّ حَدٍ أَتَّرَّ أَفْلَاطُونُ مِنْ حَلَالِ بَحْثِهِ الْإِلَهِيِّ فِي مَنْ تَلَاهُ مِنْ الْفَلَاسِفَةِ حَتَّى الْيَوْمِ. وَهُلْ هَذِهِ التَّأْثِيرَاتُ قَدْ جَاءَتْ عَنْ فَهْمِ طَبْيَعَةِ ذَلِكَ التَّصْوِيرِ الَّذِي وَصَلَ إِلَيْهِ أَفْلَاطُونُ أَمْ لَا. وَقَدْ أَفْرَدْنَا فِي نَهَايَةِ الْبَابِ الرَّابِعِ فَصَلَّى لِإِيْرَادِ نَتْائِجِ دِرَاسَةِ هَذِهِ التَّأْثِيرَاتِ، وَضَعَنَا فِيهِ مَفْهُومَ أَفْلَاطُونَ لِلْأَلْوَهِيَّةِ تَحْتَ مجْهَرِ الْعَقْلَانِيَّةِ الْصَّرْفِيَّةِ الَّتِي تَسْتَفِدُ مِمَّا وَرَدَ لِدِيِّ الْبَاحِثِينَ الْمُحَدِّثِينَ

والمعاصرين للألوهية وكذا مما ورد في الكتب المنزلة حول الله وتنزيهه ومدى علمه وفاعليته في العالم.

وبين ذلك الاتجاه والأخر وفي البابين الثاني والثالث، كانت دراستنا لتصور أفلاطون في الألوهية حيث رأينا أن تكون على مرحلتين. الأولى لدراسة كيف ارتبط تصوّره للألوهية بنظرية في المُتَنَعِّل وفيها درسنا ارتباط الألوهية بعالم الطبيعة لديه متمثلاً في الصانع، وارتباط الألوهية بعالم القيم متمثلاً في مثال الخبر ومثال الجمال ومثال العدالة، وأخيراً ارتباط الألوهية بنظرية أفلاطون في المعرفة والتي كان هدفها في النهاية الوصول إلى الحقيقة المطلقة والكشف عن طبيعة الإله ومعاييرها.

أما المرحلة الثانية فقد رأينا أن تكون لبلورة أفكار أفلاطون في الألوهية ومحاولة تنسيقها حسب ما جرت عليه عادة الباحثين حين البحث في الألوهية. فأفردنا فصلاً عن نظرية الخلق عند أفلاطون، وهل كان حقاً لدى أفلاطون فكرة الخلق من عدم، كما انتهى البعض، أم أنه كغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يرق إلى ذلك التصور الذي كان الفضل فيه للرسالات السماوية المنزلة؟. وفي الفصل الثاني من ذلك الباب حاولنا استخلاص براهين أفلاطون على وجود الإله من خلال نصوصه. أما الفصل الثالث فقد خصصناه لبيان صفات الإله لدى أفلاطون والكشف عن مدى سموها واقترابها من صفات الإله كما بينتها الكتب المقدسة.

هذا ونسير في دراستنا هذه وفق منهج عقلٍ يلتزم بالنص وتحليله لدى أفلاطون ولدي منْ أثروا وتأثروا به كلما أمكننا ذلك. كما نؤكد أن الموضوعية هي هدفنا الأساسي في كل ما نسطرُه.

ولعلنا بتلك الدراسة نستطيع أن نضيف شيئاً نا بال في مجال البحث في الفلسفة الإلهية بشكل عام، وفي الفلسفة الإلهية لدى أفلاطون بشكل خاص. وإذا كنا قد استطعنا ذلك، فإن الفضل فيه يجب أن يُرد في أغلبه إلى تلك الدراسات الجادة والقيمة التي كتبها الكثير من الباحثين الأفلاطونيين الكبار الذين اعتمدنا عليهم وعلى ترجماتهم القيمة لمحاورات أفلاطون.

وإذا كنّا لم نستطع ذلك بصورة تامة، فإنه يكفينا أننا قد حاولنا الخوض في
غمّار تلك الفلسفة الأفلاطونية الضخمة رغم صعوبتها وصعوبة الوصول فيها إلى
آراء سديدة قاطعة وخاصة في مجال لم يتعرّض له أحد من قبل على حد علمنا،
وأعني مجال الألوهية.

الباب الأول

فكرة الألوهية فيما قبل أفلاطون

تمهيد: نشأ التفكير الالهي في الحضارات الشرقية

الفصل الأول: مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني

الفصل الثاني: الألوهية عند الطبيعين الأوائل والأخرين

الفصل الثالث: الألوهية عند المثالين (الفيثاغوريين والإيلين)

الفصل الرابع: الألوهية عند السقسطائين وسقراط



مرکز تحقیقات فرهنگی اسلامی

تمهيد

نشأة التفكير الإلهي في الحضارات الشرفية

إن البحث في فكرة الألوهية عند أفالاطون يتطلب منا بحثاً عن جذور هذا الفكر الإلهي لديه، فالألوهية من أهم القضايا التي شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم، هي وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه، وهل هناك قوة خفية تسيّره؟ وإنما كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها؟ وهل نحن قادرون على إدراك ماهيتها وحقيقة مبدعها في ذاتها؟ ثم ما هو مصير هذا الكون بكل ماقبّه؟ أهو إلى فناء أم هو خالد خلود مبدعه؟.

وقد حاول الإنسان عبر أجياله المتعاقبة أن يكون لنفسه موقفاً إزاء هذه التساؤلات. وقد مررت معالجته لهذه المسائل التي تُعد من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل، إذ عالجها الإنسان أولاً على الفطرة ثمأخذ يتعمق فيها وي الفلسفها، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق، إلى العالم والفلسفة. وأساس هذه المشكلة فكرة الألوهية، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها. وَتُعد قطعاً من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان، وقد هدأ إليها مجتمعه وبينته، أو نظره وتأنمله أو ما أنزل إليه من وحي وإلهام^(١).

ولعل أقدم من حاول البحث في هذه الفكرة، المصريون القدماء، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ، ويمكن أن تعتبر هذا القطر القديم

(١) إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، منهاج وتطبيقه، الجزء الثاني دار للمعارف، القاهرة، 1976، من 21

علم الإنسانية الأول، فقد نزع إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم⁽²⁾، حتى أن أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان إن لم يكن أعظم فلاسفة العالم بأسره - اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر⁽³⁾. ولذا يمكن إرجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون وال فلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبنئاً بالحضارة المصرية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود في فلسفة بناء حتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوي من تراثاً ممثلاً في حكمة أبوور. كما نجد وحي اسبيتوزا و كانط في روى اخناتون⁽⁴⁾. ولنشرن بصفة عامة إلى تصور المصريين القدماء للإله. فقد كان الإله لديهم بمثيل شيئاً خطيراً في الكون كالسماء أو أحد الأقاليم المصرية أو الملكية، وهذا الإله من حيث

(2) لقد تضمن من الكشاف مدينة "لون" الفرعونية - قدم مدينة في التاريخ - أنه كانت هناك صلات وثيقة بين حكماء مصر القدماء وبين الفلسفة اليونانية الذين زاروها، فقد ثبت أن طليوس أول الفلسفة قد زار هذه المدينة و حينما عاد إلى بلاده طلب من أحد تلاميذه ويدعى بيتا جوراس الذي اذهب إلى مصر ليتلقى مزيداً من الدروس في علوم الهندسة والحساب و الفلك والكميات وقد جاء بيتا جوراس إلى "جامعة لون" وأمضى فيها - كما يقول المؤرخون - قرابة عشرين عاماً. وبالسائل جاء فيتاغورس إلى تلك المدينة وعند له اختبارات قبل أن يتمتع على بد كهنتها وحكمتها وكذلك جاء أفلاطون. وهذا يؤكد أن الفلسفة اليونانية لم تأت على غير مثال بل في فلسفتها بموضوعات بعضهم وآرائهم من تلك الحضارة القديمة ولا تخل على ذلك من أن محاررة تلميذوس لأفلاطون قد استلأتك الأكلور الأسطورية التي ساخت هذه المدينة التي عرفت أول تفسير الشأن الكون ووصلت إلى تصور الإله الواحد. وهذا ليس غريباً لأن من الآباء من عاشوا فيها وهذااحتمال لم يثبت بعد لأن بها كان يسكن الكاهن فوطبلارع الذي تزوج سيدنا يوسف لنته ونجب منها ولدته منسياً وإفراد.

(3) د. عبد العزيز صالح، حيث لجريدة الأهرام عن هذا الكشف لجراء عزت السعدني، أيام 25، 26، 27، 28، 29/8/1979، وكذلك 11/9/1979.

(3) هنرى توماس، أعلام الفلسفة "كيف نفهمهم" ترجمة متى أمين، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربية 1964.

(4) المرجع السابق، ص 4.

وظيفته شديد الاتساع وغير محسوس ولكن قد يُخصص له مكان في عالمنا بجد فيه الراحة والطمأنينة، أي أنه قد يُقام له معبد أو هيكل. وفي هذا المعبد قد يجعل له مكان يظهر فيه صورة أو صنم ليس الصنم بالإله، إنَّه هو إلا وسيلة من الحجر أو الخشب، أو المعدن تتبع له المثلول للعيان. وقد قال المصريون ذلك نصاً في إحدى قصص الخليقة. فقد ناب الإله الخالق عن الآلهة الأخرى، وصنع أجسادهم وفق رضاهم فدخل الآلهة أجسادهم من كل (نوع من) الخشب، من كل (نوع من) الحجر، من كل (نوع من) الجبس... وانخدوا لأنفسهم بها شكلاً "فهذه التماثيل إنما هيئت لتكون أماكنة لهم يتذدون فيها شكلاً تراه العين، وعلى هذا النحو قد يرتاح الإله آمن حين يأوي إلى مثال في شكل إنسان أو كيش انتقى خصيصاً له أو أودة انتقيت له. وهو يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل الذي يظهر فيه العين، غير أنه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره. كأنه إنسان له منازل شتى وأثواب متباينة" (٥). وهذا التصوير للآلهة يقترب كثيراً من مرحلة تصوير الآلهة اليونانية على يد هوميروس وهزبورن التي لا تخلو من وصف يشبهها بالكائنات الطبيعية والإنسان. وهكذا فالمصريون القدماء - الذين كانوا موحدين في الطبيعة لا موحدين في الله - قد رأوا أن هناك كائنات متعددة، غير أنهم أحسوا بأن لهذه الكائنات جوهرًا أساسياً واحداً كقوس قزح تطغى فيه بعض الألوان الأخرى إذا اختلفت الظروف. وأحد عناصر الاتحاد بالجوهر هو كون الآلهة المصرية إنسانية بالطبع لها ما للإنسان من ضعف وحالات غير مستقرة فهي لا تستطيع البقاء دائمًا معصومة من الخطأ. وليس بينها الإله مُكرّس لوظيفة واحدة لا يحيط عنها، فمثلاً يُعرف عن الإله ست أنه عدو الإلهين الخيرين أوزيريس وحورس، ولذا فهو عدو الخير وأقرب ما يمكن إلى الشيطان إلا أن ست نفسه يظهر في التاريخ المصري كإله خير أيضاً يعمل لصالح الموتى أحياناً ويحارب لصالح الإله الشمس، ويسعى في توسيع الدولة المصرية، كما أن حورس، وهو ابن الخير

(٥) جون ولسون وآخرون، مصر. مقال في كتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد: منشورات دار الحياة، ١٩٦٠، ص ٨١.

في التاريخ المصري كله، هاج به الغضب مرة على أمه إيزيس وأطاح برأسها، فاضطررت الإلهة المسكينة إلى اتخاذ شكل تمثال بلا رأس⁽⁶⁾.

وإذا كان ذلك هو تفكير المصريين في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ حضارتهم العريقة فإننا نجد لدى البابليين صورة قريبة من هذا، إذ يتضح في قصة الخليقة البابلية عندما يُمنع مردوك سلطة مطلقة فتللزم قوى الدنيا وما فيها مشيئته ويتحقق كل ما يأمر به في الحال، تغدو أوامره من جوهر آنو، وبهتف الآلهة: "كلمنتك هي آنو". وهكذا نرى أن آنو مصدر كل سلطة ومبدها الفعال في كلا المجتمعين البشري والكوني. إنه الطاقة التي تنفذ المجتمع من الفوضى وتجعل منه كلاماً منظم الترتيب وهو الطاقة التي تضمن طاعة الناس التلقائية للأوامر والقوانين والعادات في المجتمع. وعلى هذا يقوم الكون العراقي القديم على إرادة إلهية، ويعكس في تركيبه هذه الإرادة، فكلمة آنو هي أساس السماء والأرض. ففي أسطورة "صعود عنانة" يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم: "يا آنو! كلمتك هي العليا منْ يستطيع أن يقول لها كلام؟ يا أبي الآلهة، إنْ أمرت فأمرك أساس السماء والأرض إبى الله يستطيع لأمرك ردّاً"⁽⁷⁾. وما سبق يتضح لنا أن اللاهوت في مصر وما بين النهرين حلول، أي أن الآلهة حالة في الطبيعة، ولا يفهمها الإنسان إلا على هذا النحو ففي الشمس يرى كل المصريين كل ما يعرفه الإنسان عن الخالق وكذلك هي بالنسبة للبابليين. ولم يكن الله في نظر الأنبياء وأصحاب المزامير حالاً في الطبيعة بل كان يبتعداها⁽⁸⁾.

وإن كانت هذه لحنة سريعة عن الإله كما يصوره المصريون والبابليون في مرحلة مبكرة من تفكيرهم فإننا نجد صورة أكثر رقياً ووضوحاً عن الإله في فكر من أشرنا إليهم مسبقاً من حكماء مصر أمثال بتاح حتب وأختاتون. ورغم أنه لم تصلنا إلا معلومات طفيفة عن بتاح حتب الذي ظهر قبل أفلاطون بما يقرب من

(6) جون ولسون، نفس المرجع، ص 84.

(7) ثور كيلد جاكوبسن، لردن للراهنين، مقالة من كتاب "ما قبل الفلسفة" ص 162-163.

(8) د. ج. هـ. أ. فرانكفورت، خاتمة كتاب "ما قبل الفلسفة"، 263.

ألفين وثلاثمائة عام، أي حوالي عام 2700 قبل الميلاد، إلا أن لدينا من مخطوطات الحكمة الذي وضعه مقتطفات كافية تعطينا فكرة عن فلسفته. فهو يركز في مخطوطه على تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة فكانه يرسم صورة للابن الحكيم، فهو يحثه على تعلم وتعليم فضيلة ضبط النفس. وهذا المبدأ قد أصبح أحد أحجار الرؤاية في فلسفة أفلاطون، وهو كغالية حكماء مصر يؤمن به واحد. وليس صحيحاً من الوجهة التاريخية أن العبرانيين قد ابتدعوا فكرة التوحيد بل هم قد استعروا هذه الفكرة من المصريين⁽⁹⁾. وقد كان بناتح حتب وال فلاسفة المصريون الأوائل الآخرين هم أول من سجل إيمان الإنسان بالبعث. وهذا الإيمان هو الذي حفّز المصريين على الاحتفاظ بأجساد موتاهم⁽¹⁰⁾. وإذا تركنا بناتح حتب وانتقلنا إلى الملك المصري أخناتون الذي يُعدَّ واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشري: إنه واحد، عالم واحد، قانون عالمي واحد، وكان الاسم الحقيقي له امنتحب الرابع ثم انتخذ لنفسه اسم أخناتون الذي يعني "مكرس لله"⁽¹¹⁾. وقد بدأ أخناتون ثورة دينية أخلاقية، فرأى الحق في أن يصوّر إلهًا واحداً أعظم، تطل سماؤه حانية من عل فوق جسم الأرض. "من هذا العناء المقدس تخلق كل الأشياء بجسم يتكون من طين أرض وروح أساسها نار سماوية". وقد أعلن أخناتون "أن هذه النار التي لا تنطفئ لا تحل في المخلوقات البشرية فحسب، وإنما في كل ما يُخلق من أشياء، في النخلة التي تهدنا بظلها الظلليل، والنهر الذي يروي سهلنا، وعين الماء التي تطفئ ظلماناً، والزهرة تعيق الجو برائحتها الركبة وتدخل البهجة إلى قلوبنا بجمالها، وحتى البصلة الوضيعة التي تجعل للأدب الحياة طعمًا شهيًا"⁽¹²⁾. وما إيمان أخناتون بقوة علوية واحدة إلا أول تعبير رسمي عن التوحيد في التاريخ. ولكن فكرة وجود الإله في كل شيء تجعل فلسفة أخناتون أقرب - نوعاً ما - إلى المذهب الحلوى (الوهية الكون) منها إلى مذهب التوحيد كما أشرنا. وقد عرّأ خناتون عن هذا في قصيدة التي يقول فيها:

(9) نفس المرجع السابق، ص 7.

(10) هنري توماس، أعلام الفلسفة، ص 8.

(11) هنري توماس، أعلام الفلسفة، ص 31.

(12) نفس المرجع، ص 12.

أيها الإله الحى، يا مبدع الحياة
إشراقك جميل في أفق السماء
لقد خلقت كل شيء، وتسير كل شيء حسب مشيئتك
إنك تربط جميع الأقطار والأمم برباط محبتك

تطفن الأرض عندما ينبع نور فجرك
فتتصحو الأرض من نومها متوجهة
وترفع جميع المخلوقات أصواتها
بأنشودة العبادة لك يا مصدر النور والضياء
كل الأشياء الحية على الأرض وفي الجو والبحر
تنتلن جوانبها بلهب مجدك
أنت خالق النبات في الأرض
والبنور في الأرحام
أنت قد غرستها وأخرجتها إلى الحياة
عندما يتحرك جذين الطير في بيضته
سنهن الأنفاس ليكسر قشرتها
ويخرج إلى ضوء الحياة
كل شيء حي وأنت حبة العالم
كم من عجائب تصنفها إليها السيد
الإله الواحد الحي لجميع الكون

أنت الأب المحب للناس جميعاً

في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض

وهكذا نرى أن فجر التاريخ لم يكُن يبلغ حتى قدم ملك مصر الفيلسوف إلى العالم الذهب الذي هدأه تفكيره وخياله إليه. أسرة إنسانية واحدة وإله واحد هو الأَب الرحيم للجميع والإِله الحب⁽¹³⁾. ييد أنه يجب علينا أن نعتقد أن الدعوات إلى التوحيد الخالص وعبادة إله واحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد - توردت على العقل المصري. وبعيد أن نتفق تماماً على المصريين - في مدى خمسة آلاف سنة ازدهرت فيها حضارتهم وفتحت - أن تكون قد وردت عليهم عقيدة التوحيد بدعة من رسول مبين. ولقد جاء في القرآن الكريم ما يفيد أن يوسف عليه السلام، وهو نبيٌّ كريمٌ من أنبياء الله، دعاهم إلى عبادة الواحد القهار إذ ورد في سورة يوسف ما حكاه الله عنه من كلام لصحابي السجن فقد قال حاكياً عنه :

﴿إِنِّي تَرَحَّبُ مِلَّةً قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿١﴾ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةً ءابَاءِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢﴾ يَصْنَعُونِي أَسْتَعِنُ بِأَرْبَابِ مُتَفَرِّقَوْنَ خَيْرُ أَمْرِ اللَّهِ التَّوْحِيدُ الْقَهَّارُ ﴿٣﴾ مَا تَعْمَلُونَ مِنْ دُونِنِي أَلَا أَسْمَأَ سَمَيْتُمُوهَا أَشْمَوْهَا بِأَحْكَمِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَنٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرُ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ آتَيْتَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤﴾﴾⁽¹⁴⁾

ورغم أن البعض لا يوافق على أن المصريين القدماء قد وصلوا إلى فكرة التوحيد كما نفهمها الآن، إلا أن أحداً لا ينكر مدى ما بذل هؤلاء المصريين القدماء دون غيرهم من جهود صادقة في هذا السبيل، فالديانة الإيرانية مثلاً ظلت دائمة

(13) هنري توماس: أعلام الفلسفة، من 14.

وراجع دراستنا: لختناون - الملك الفيلسوف التي نشرت بكتاب: فلسفة ينظروا العالم، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م، من 21 - 410.

(14) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان، الديانات للتقييم، القاهرة، دار الفكر العربي، من 7 - 8.

يشوّهها التفكير بوجود أصلين قدبيين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عمّا اجترحت من السيئات في هذه الحياة، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين، فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودنية، والصراع بين الخير والشر، بين الجنّة والنار، بين الألوهية والإنسان هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يقدّمه الكتاب المقدس لدى الإيرانيين القدماء الزنادفستا (١٥). إلا أن زرادشت الحكيم قدم صياغة تطويّر هذه الآراء، وعبر عنها Zanadavesta كنبي ملهم، فقد كان بعيد النظر، عميق الفكر، ماهراً في فن التنجيم - كما يقول أفلاطون (١٦)، وغيره من قدماء المؤرخين، فقد استنكر وثنيّة شيعه، ونعت عليهم ما انطوت عليه حباتهم الهمجية من فساد خلقي، ووقر في نفسه أن يهبّ لإصلاح هذا الفساد وينتصّب نفسه نبياً مرشدًا يهدي قومه إلى طريق الحكمة والصواب. وإن من ينظر في العقيدة الزرادشتية الخاصة نظرة فاحصة دقّيقة هادئة مجردة من شوائب الهوى والتعصب متبعة بروح العطف والتقدير يجد أن أبرز مظاهر الدعوة الزرادشتية تتجلّى في دعوة الناس إلى أن يعبدوا إلهاً واحداً، ويهجروا الوثنية والصابئية التي كانت تتبلّل في عبادة بعض الكواكب وغيرها من القوى الطبيعية، تلك الوثنية التي كانت قد شاع أمرها بين الآرين منذ القدم. ونستطيع أن نبرهن

(١٥) محمد عبد الرحمن مرحبأ، من الفلسفه اليونانية إلى الفلسفه الإسلامية، بيروت منشورات عoidat، مكتبة الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ٦١.

(١٦) لم يرد ذكر اسم زرادشت في مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة في محاورة "القياديون"

(١٧) (121، E-122 A) انظر جورج سارتر، تاريخ العلم، الجزء الثالث ترجمة ليفيـنـ من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠ ص ٢١. ويدلّ هذا الذكر لاسم زرادشت في "القياديـن" على صحة ما ثبـتـ هـنـريـ كـورـبـانـ من أن زرادشت كان هو القائم على هذا التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم - كما يضيف كـورـبـانـ - أنه كان في زمان أفلاطون كما يشهد بذلك حال إيدوس الكنيدى صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية. مما يؤيد النظرـةـ القائلـةـ بأنـ الـلاحـوتـ النـظـرىـ الأـفـلاـطـونـىـ يـعـدـ اـمـكـادـاـ لـزـرـادـشـتـ (ـهـنـريـ كـورـبـانـ:ـ السـهـرـوـدـيـ المـقـولـ،ـ مـؤـسـسـ المـذـهـبـ الإـشـرـاقـىـ،ـ مـقـالـ بـكتـابـ:ـ عـبدـ الرـحـمـنـ بـدـوىـ،ـ شـخـصـيـاتـ فـلـقـةـ فـيـ الإـسـلـامـ،ـ الـقـاهـرـةـ،ـ دـارـ الـنـهـضـةـ لـلـعـربـيـةـ،ـ الطـبـعـةـ الثـانـيـةـ،ـ ١٩٦٤ـمـ،ـ صـ ١٠١ـ ١٠٢ـ).

على صحة هذه الدعوى بوثائق رسمية منها الأبسناتق⁽¹⁷⁾ نفسه، وبخاصة سفر الكائنات الذى نجد فيه أن اسم أهورا مزدا بالذات يُذكر مئات من المرات، وأن هذا الاسم على اختلاف صوره مثل: مزدا أهورا أو مزدا، أو أرمزد، أو أهورا مزدا يطلق دائمًا على الذات الإلهية الأحدية، وأن زرادشت نفسه لم يأبه بآلهة قدامى الإيرانيين، ولم ينطق باسم واحد من هؤلاء متولسان به أو متضررًا إليه. فمن شأن هذا كله أن يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن زرادشت الحكم لم يعتقد بوجود خالق قادر غير أهورا مزدا الذى كان يتغنى به ويتصنع إليه، ومما يؤكد هذا الرأى معنى أهورا مزدا نفسه، فإنه مركب من ثلاثة كلمات هي "أهو" و"را" و"مزدا". ومعناها على الترتيب: أنا - الوجود - خالق، أو أنا مفيس الوجود أو خالق الكون. ولو نظرنا فيما فرضه زرادشت على اتباعه من واجبات دينية كالأدبية والصلوات التى تتلى في شتى المناسبات لوجدنا في كل منها دليلاً قاطعاً على أن العقيدة الزرادشتية أو المزدية هي في أساسها ديانة توحيد، أي اعتراف بوجود إله واحد⁽¹⁸⁾. فأهورا مزدا هو الإله الأعظم لدى زرادشت وهو قديم أزلٍ وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت وهو علة العلل وليس له علة وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يرى ولا يُنظر لأن الصفة الأساسية لما هو روحى أن لا يراه أحد فهو وإن كان موجوداً في كل مكان، إلا أنه لا يرى في أي مكان، وهو خالق الخلق كله والملائكة والأبرار كما خلق الجنة والنار والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين، وهو أب الإنسان خلقه وشرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصرة وأهورا مزدا خير محض لا شر فيه وكل ما في العالم من خير منبعث منه، وهو منبع

(17) الأبسناتق هو الكتاب المقدس لدى الزرادشتين، أى به زرادشت ليكون مرجعاً لأتباعه يرجعون إليه لمعرفة عقائد़هم وأحكام شريعتهم. وهو يتضمن مع ذلك ما يكاد أن يكون تاريخاً للزرادشتية ووصفاً لحياة زرادشت في كثير من مواقف حياته. ويعنى بالفارسية أبستاق أو ستاق، وبالسريانية، أبستاك، وبالفارسية الحديثة أبستا أو لوستا. (انظر: حامد عبد القادر، زرادشت الحكم، مكتبة نهضة مصر، 1956، ص 63).

(18) حامد عبد القادر، زرادشت، من ص 80-81.

الخير كما هو مصدر كل مجد ونور وسعادة⁽¹⁹⁾. ولا أعتقد أن في هذا التصور للإله ما يخالف ما اصطلح على تسميته بعد ذلك لدى أفلاطون بمثال الخير الذي هو مصدر الضوء والخير في هذا العالم. وإذا كان إله زرادشت قد قدم لنا أصلاً من أصول تصور أفلاطون للألوهية وهو خيرية الآله، فإن كونفوشيوس حكيم الصين يعطينا تصور الإله الصانع الذي وضع لدى أفلاطون في "طبيماوس". فكونفوشيوس وأتباعه كانوا يؤمنون بأن الله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف، فالشمس والقمر يسيرون في تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش ثم تفنى بانتظام ودون أي تدخل من جانبنا، وتلك الظواهر تمثل القانون الإلهي. والرجل العاقل هو الذي يسير وفق هذا القانون، فعندما يطبع الآباء آباء، فإنه يشعر بكل بساطة أنه يتبع القانون الإلهي، فهو إذ يخدم آباء إنما يخدم الله فالحياة الفاضلة ليست إلا تاكيداً للقانون الإلهي، وهي في الآن نفسه تأكيد للطبيعة البشرية⁽²⁰⁾. وعلنا نلمح في العبارةتين الأخيرتين شيئاً شديد الصلة بما يقدمه أفلاطون في "القوانين" من قوانين تربط الإنسان بالإله وتتوارز بين علاقات الإنسان مع غيره بعلاقات الإنسان بالإله، قطاعة الأب جزء من طاعة الله.

ومن هذه العقائد القديمة، التي كان لها أثر كبير في التفكير الديني اليوناني، العقيدة البراهيمية ومنها عقيدتهم في النفس، فالنفس في نظرهم جوهر خالد صافٍ عالم مدرك تمام العلم والإدراك ما دام منفصلًا عن الجسد. فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر صفاوة، ونقص علمه، ولذا يقول باستيديو كما نقل البيروني "إذا تجردت النفس من المادة، عالة، فإذا تلبست بها كانت بكدرتها جاحلة، وظننت أنها الفاعلة، وأن أعمال الدنيا معدة لأجلها. فتمسكت بها وانطبعـت المحسوسات فيها فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها

(19) أخذ لشتناري، الحكماء ثلاثة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف 1967، من ص 44-45.

(20) حسن شحاته سيفان: كونفوشيوس، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، من 65.
وانظر دراستنا "كونفوشيوس وأخلاق الوسط" ، والمنشورة بكتابنا: فلاسفة ليقظوا العالم، سبق الإشارة إليه من 46 - 79.

بال تمام وحنت إليها وعادت نحوها". وهذه النظرية التي تقرر أن النفس عالة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون في النفس وربما كانت أصلًا لها⁽²¹⁾. وكل هذه العقائد والأراء المتمثلة في حكمة الشرق القديم لدى المصريين والهنود والصينيين وغيرهم والتي لم نعرض منها إلا شذرات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأفكار تُعد إرهاصات لما نجده موجوباً من فكر ديني لدى الفلسفه اليونانيين عامة ولدى أفلاطون بوجه خاص، وهذه العقائد⁽²²⁾ والفلسفات القديمة تحتاج لدراسات منفصلة عن ما بها من أفكار كانت الهاديه والملهمه للفكر اليوناني في عصور ازدهاره وسيادته للفكر البشري.

(21) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان، الديانات القديمة، ص 43.

(22) من تلك العقائد التي انتشرت وكانت موجودة قبل فلسفة اليونانية ولتحتمل تأثيرها بها في مجال الألوهية كان كبيراً هي العقيدة اليهودية ويمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى:

Boman (Thorleif), Heberw thought compared with Greek, the Norton Library, New York, 1970, pp. 53-55 and pp. 114 - 121.

وفي تلك الصفحات يدرس الباحث تأثيرات الديانة اليهودية والعبرانية على طففة أفلاطون وهذه تحتاج لدراسة منفصلة وكتلك:

Gordon (Cyrush): Greek and Hebrew Civilization, The Norton Library, New York 1965,m Chapter II, III,VII.



مِنْتَهِيَّةِ الْعُلُومِ بَرَصِيدِي

الفصل الأول

مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني

لم يبق الآن مجال للشك في أن القدامى من الإغريق قد تخرجوا في مدرسة الحضارات الشرقية⁽¹⁾، والحضارة المصرية بوجه أخص. وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلًا حرفياً، فذلك لا يستسيغه عقل ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل. ولكن المعنى أنهم لم ينشئوا هذه العلوم إنما على غير مثال سابق كما ظن بعضهم، بل وجدوا مادتها في الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً⁽²⁾. فتصور الإغريق الأول لألهتهم كان قريباً إلى حد كبير مما قدمناه من تصور الشرقيين القدماء لألهتهم. فقد تصور الإغريق ألهتهم كما قدموه فنونهم من خال الإنسان، إلا أن درجة خيالهم لم تكن واسعة - كما كان خيال إخناتون مثلاً - بما فيه الكفاية، فهم قد اعتنقوه في الألة ولم يكن لديهم ألهة. فقد ألهوا القوى الطبيعية الشهيرة، ولذا فهم لم يعرفوا التأله بالمعنى الصحيح، فالآلهة الأولية The Gods of Olympus وكانت موجودات إنسانية عظيمة منمقة وكائنات بشرية بلا غموض أو سرية⁽³⁾.

(1) يمكن الرجوع في هذا إلى ليل برييه Emile Brehier في "تاريخ الفلسفة" Histoire de la Philosophie من 553، ولپذا، مايكل ماسون فورسيط Masson Orusel في الفلسفة في الشرق من 7 من الطبعة الفرنسية.

وقد قام بترجمته إلى العربية د. محمد يوسف موسى، واظهر أيضاً بحثاً عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال" نشرت بكتابنا " نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية" ، الطبعة الأولى، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، الفصل الأول من القسم الثاني 1992.

(2) محمد عبد الله دراز: الدين بحوث مهدية لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، مطبعة المساحة، 1969، من 3

(3) Cheney, (S) Men who have walked with god, Delta Print-October 1974, p. 86 ing

ولپذا: ولتر ميتين: فلسفة هيجل، الجزء الثاني بعنوان "فلسفة الروح" ترجمة د. ليام عبد الفتاح أيام، بيروت، دار للتنوير، 1982.

ولم يكن انعدام الفرق بين الإنسان والآلهة على مستوى المراسيم الدينية فقط، بل إن الإغريق قد وضعوا الإنسان في منزلة أقرب إلى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون في مواطن كثيرة، فالأدب الإغريقي يعدد نساء كثيرات عشقهن الآلهة ولدمنهن الأولاد. وقد أوضح البعض أن الخطأ التمودجي في بلاد اليونان كان ذلك الذي يحاول انتهاك حرمة أحد الآلهة. ثم إن الآلهة الأولمبية رغم تجلّيها في ظواهر الطبيعة لم تكن هي التي خلقت الكون وليس في مقدورها أن تتصرف بالإنسان كأحد مخلوقاتها بنفس حق الملكية الذي رأينا آلهة الأقطار الأخرى تتمتع به، بل إن الإغريقي يدعى بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعاني معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره بالأعنيبة السادسة ليندارس مثلاً. تستهل كما يلى:

"من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة تنفسن، ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدي الآلهة هناك صلابة البرىء ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع" ⁽⁴⁾.

إن الروح في مثل هذا الشعر مختلفاً اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقي القديم، وإن يكن الإغريقي في هذه الفترة ما زالوا يشاطرون أهل الشرق الكثيرون من معتقداتهم، ولكن أهم الأصوات لمعتقدات الشرق الأدنى، كان التماثل بين الأسلوبين الإغريقي والشرقي القديم في تفسير الطبيعة، فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة إلى الكون بوصول العناصر التي فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب وقد عبر عن ذلك هزبيود في كتابه أنساب الآلهة، ولعله كتبه حوالي عام 700ق م يبدأ هزبيود التسلسل بالمهبل ثم يقول إن السماء والأرض هما والد الآلهة والبشر، وبائي بشخصيات عديدة تذكرنا بمعبات المصرية أو "حكمة الله" في "سفر الأمثال" .. ثم تزوج رفس من تميس الوضاء، فولدت له الموراي .. يوئوميا (الحكم الصالحة) وداياك (العدالة) وأيريني (السلم) الموردة، وهن اللواتي يعنين بأعمال الإنسان الفاني ⁽⁵⁾.

(4) مـ. وهـ. أفراتكتورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، من من 275 - 276.

(5) نفس المرجع من 276.

ولكن الفضل الأكبر في رسم صورة لألهة البوتان، كان هوميروس⁽⁶⁾ في الآيابنة والأوبيسة فهو يصور الآخرين والطرواودين يؤمنون بـتعدد الآلهة ويعتقدون أن آلهتهم وإلا هاتهم لهم شكل البشر. ونحن نسميهم آلهة والهات. وفي الحقيقة إن أنس تلك الأزمان لم تكن لديهم فكرة عن معبد قادر ألى، وكانوا يرون أن تلك الآلهة أحدث عهداً من العالم المادي. فهم في اعتقادهم خالدون، ولكن وجودهم ليس أرلياً. وكانت لهم القدرة العظيمة والقوة الفائقة. ولكنهم لم يكونوا على كل شيء قادرین. وكانوا جميعاً أسرة واحدة. أبوهم رفس وهو في الآيابنة فوق الآلهة جميعاً، وهو عرضة لإرادة القضاء والقدر فقط⁽⁷⁾. وقد دخل هوميروس الآلهة في الآيابنة كأشخاص عاملين، فإن خلطهم ومخاصلتهم وأعمالهم تؤثر في جرحى الحرب، وقد سبق الكلام عليهم كأنهم من الشخصية وحقيقة الوجود بمنزلة لا تقل عن منزلة المحاربين من بني البشر. وكون هؤلاء الآلهة فريقين لا يستتبع أن تكون الحوادث البشرية الواردة في الآيابنة غير حقيقة في جوهرها، فإن الشاعر كان يفترض أعمالاً يقوم بها أشخاص إلهيون لكنه يفسّر ما قد يبدو غريباً لا يرجع إلى سبب طبيعي واضح⁽⁸⁾. وما يوضح هذه الصورة ما يقوله هوميروس في الآيابنة: "واجلست آرسى على كرسيه وهي تناطبه، ثم إن إيريس ذهبت إلى فوسيد برسالة رفس، فاشتد ضيق الإله وقال: هل يظن رفس إذن أنه سيقيدنى بالقوة، وأنا أمائله شرفاً، فنحن أخوة ثلاثة، وقد أعطتني الأقدار البحر ملكاً، كما أعطت لازيس مملكة الظلمات، ولرفس السماء. ولكن الأرض لنا جميعاً، فلا أسير بارادة رفس، فليبق هو ضمن ممتلكاته، ولا يتحرّش بسواه.. لكن إيريس أجبت... هل

(6) ويختلف المؤرخون في تحديد مولد هوميروس، فالبعض يقرّ بأنه قد ولد في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، والبعض يرى أنه ولد أول القرن الحادى عشر، كما يختلف النقاد حتى في نسبة الديوان إلىه (محمد عبد الله دراز، "الدين"، ص 4).

(7) غيره سلام الخالدي، مقدمة ترجمتها لآيابنة هوميروس، من 20藜ضاً لفين جيلسون، روح الفلسفة في مصر الوسيط، عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974، ص 18.

(8) المرجع السابق، ص 21.

ترى يديني يا مزيل الأرض أن أرجع إلى رفس بجواب خشن كهذا وأنت تعلم ولا شك قدرة المولود البكر! فقال فوسيد لقد نطقت صواباً يا إبريس، فسأذعن له هذه المرة، ولكن أعلم أنه إذا ازدراني وبقية الأرباب، وجعل طروادة عزيزة المثال، ولم يقول الإغريق نصراً، فسيكون هناك بيبي وبينه خصم لا نهاية له⁽⁹⁾.

ويقدم هوميروس نفس الصورة للألهة وهم يتحدثون عن البشر ولزيوس وسيادته على الآلهة الآخرين فيقول في الأوديسه:

"عاد الآلهة إلى عقد مجلسهم في أعلى الأولب وتكلمت فيهم أثينا قائلة "ليبعد الملوك عن العناية بالخير وإقامة العدل بين الناس! هاكم أوذيس⁽¹⁰⁾، فقد كان خير أب لرعايته، ولا يذكره منهم اليوم أحد. وهو قد حبس عن الرحيل في جزيرة كلبيسو والثانية. وليس من سفينة تحمله إلى بلاده، ثم إن الخطاب يتآمرون على قتل ولده الذي ذهب إلى فيلوس أملاً أن يتنسم أخبار أبيه". فأجابها رفس: "ما هذا الذي تقولين؟ ألم تدبّري هذه الكيده بنفسك لكي يحل بالخطاب انتقام أوذيس؟ أاما تلبّيأخ، فلنك أن ترشديه بحكمتك كما تشارين لكى يرجع إلى بلده سليمان ويرتد كيد الخطاب إلى نحورهم". ثم قال هرمس: "اذهّب يا هرمس إلى الحورية كلبيسو وببلغها رغبتي الأكيدة في أن يرجع أوذيس الآن إلى وطنه". وبعد أن انتعل هرمس خفيه الذهبيتين، وحمل صولجانه بيده ذهب إلى كلبيسو وأخبرها برغبة رفس، قالت مختاطة لأنها كانت تحب أوذيس: "إنك أيها الآلهة لياخذهم الحسد عندما ترون إحدى الآلهات قد أحبت إنساناً فانياً. أما أوذيس، فلم أنفذه حينما ضرب رفس سفينته بصاعقة، فهلك جميع صحبه، فليذهب الآن، إذا كان ذهابه يرضي

(9) هوميروس، الأ iliad، ترجمة غبره سلام الخالدي، تقديم د.طه حسين، بيروت، دار العلم للملائين، الطبعة الثانية، 1977 ، ص من 192 - 193 .

(10) ولعل هذه السيادة للتى كانت لزيوس على الآلهة اليونانية هي للتى جعلت البعض يقولون بأن الديانة اليونانية كانت تتجه منذ بداياتها إلى التوحيد.

Rose (H.J.), Religion in Greece and Rome, Harper torch books. New York,
1959, p. 116.

رفس ولكنني لا أقدر على إرساله، إذ ليس لديه سفينة ولا مجنون، وإنني مع هذا على استعداد لأرشده إلى طريق عودته سالماً". فقال هرمس: "أسرع في عملك هذا لكي لا يلحق بك غضب رفس" (١١).

وهكذا يتضح لنا أن هوميروس يقر براتب الآلهة وأن هناك أنساناً تصفيفهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث الصراع بين الآلهة أنفسهم. وهذه الصورة للألهة ما كانت لتجد قبولاً وانتشاراً لولم تكون معبرة عن خصائص الروح الإغريقية. تلك الروح التي لم تعرف إليها مفارقاً بل لم تبعد قوى الطبيعة المؤلهة بقدر ما عبدت الإنسان، فالحضارة الإغريقية هي أول حضارة على الأرض تinct المذهب الإنساني إلى حد أنها لا تتصور الآلهة إلا على صورة البشر بكل أهوائهم ونفاثتهم، ولا تختلف الآلهة عن البشر إلا في كونها جالدة ومزودة بقدرة خارقة للطبيعة البشرية (١٢).

وقد كان هناك من البشر من يجمع بين كونه معبدًا بشرياً أو بطلًا، وكونه إلهًا مثل هيراكليس الذي كان بشراً وأصبح إلهًا بعد أن انتصر للألهة في معركتهم ضد هجمة العملاقة الشرسة (١٣).

ولكن يجب أن نفرق هنا بين كلمتي "بطل" و"إله" في الفكر الديني الإغريقي. ذلك أنه إذا كان هذان اللفظان قد استخدما في العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح فإنهما في العصور المتأخرة قد امتصجاً واحتلطاً واستخدما دون تمييز أبان العصر الهيلليستى وما يليه. ومع ذلك فإن الفصل بين الإله والبطل في طقوس العبادة ظلل ملماً، ولم يحدث قط أن اخلطت طقوس عبادة الآلهة بطقوس عبادة

(١١) هوميروس، الأوديسة، ترجمة عبيرة سالم الخالدى، تقيم د. طه حسين، الطبعة الثانية، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٧ ، ٥٩ - ٦٢ . ويمكن الاستزادة بكثير مما يشبه هذه النصوص ويوضح نفس الصورة من الأوديسة، ص ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٦.

(١٢) برتراندرس، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٧ ، ص ٣٥.

(١٣) أحمد عثمان، هرقل (بحث في مزيج أسطورة التأله وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثالثة (العدد الخامس، كانون الثاني ١٩٧٨)، ص ٦٩ نقلًا عن بندلوروس (اليونية الأولى، بيت ٦٧ وما يليه).

البطل، إذ أن هناك فروقاً واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفتنتين المقدستين. فالآلهة يتمنون بالخلود والسعادة والنعيم المقيم أما الأبطال فحياتهم أدمية إلى زوال وهي مملوقة بالألام والغمارات. وبعد موته الأبطال فإنهم يُدفنون في قبور من القبور يضم عظامهم ويصبح هو مركز عبادتهم وبؤرة نفوذهم أما الآلهة فلا يموتون ولا يوضعون في قبور وتنتشر معابدهم في كل مكان، يُضاف إلى ذلك أن المعابد التي تقام للآلهة تشرف دائمًا على جهة الشرق مثل معبد البائدون فوق صخرة الأكروبوليس في أثينا ومعبد زيوس في سهل أوليمبيا في حين أن معابد الأبطال كانت تطل على الغرب وكانت أعياد الآلهة وملائكة تقديم الأضاحي تقام في وضع النهار، أما ملائكة عبادة الأبطال فقد كانت تُمارس ليلاً وتُقام أعيادهم مرة واحدة كل عام في تاريخ محدد هو في غالبظن تاريخ وفاة البطل المعبود بعكس ما كان الحال إزاء عبادة الآلهة. وكانت الفاظ معينة (Holokautein, Sphozen) هي التي تُستخدم للتعبير عن تقديم القرابين للأبطال، أما للدلالة عن تقديمها للآلهة فكانت الفاظ أخرى تُستخدم مثل (Hiereuin, Thueuin) ولم يحدث قط إلا في ظروف استثنائية أن أكل مقدموا الأضاحي منها. وفي أثناء تقديم القرابين للأبطال كان ولا بد من أن يسبل به الأضاحية خلال حفرة أو ثقب إلى باطن الأرض، إذ كان رأس الحيوان يُنكَس إلى أسفل فوق هذه الحفرة. أما أثناء تقديم مثل هذا الحيوان كأضحية للآلهة فإن رأسه يُرفع إلى أعلى بحيث تكون عيناه في السماء. وكان المكان الذي تُقْدَم عليه قرابين الأبطال يُسمى "إيسخارا" (Eschara) في حين كان مذبح الآلهة يُسمى "بوموس" (Bomos) والاختلاف هنا ليس لظنياً فقط، وإنما كان له دلائل، فالإيسخارا كان أكثر انتفاضاً من البوموس. وشبيناً فشبيناً صارت هذه الفوارق بين عبادة الأبطال والآلهة في الملائكة، والمصطلح المستخدم للدلالة عليها أبان العصور المتأخرة، وخير دليل على ذلك - كما أشرنا - هو عبادة هيراكليس نفسها إذ تجمع بين ملائكة عبادة الأرضية للأبطال وملائكة العبادة السماوية للآلهة (14).

(14) لحد عثمان، نفس المرجع، من ص 64 - 65.

وإذا كان شعراء اليونان هم المسؤولون عن رسم هذه الصورة للآلهة، فإنه يطраها سؤال ملح وهو: هل أولئك الشعراء أمثال هوميروس وهيرود قد صنعوا هذه الصورة من خيالهم، فاقتنع بها المجتمع اليوناني وصادفت قبولاً لديه؟ أم أن هوميروس وغيره من الشعراء لم يعبروا إلا عن معتقدات سائدة فعلاً، ولم يكن لهم من دور سوى بلورة هذه المعتقدات السائدة في قصائد شعرية، وبمعنى آخر إذا أخرج الشاعر قصة موفقة جعلها رمزاً لمعتقدات جبله، اتحسب أنها أقدم عهداً من تلك المعتقدات؟ الحق كما يجيبنا كارل لайл بأن العقائد أولاً تمّ تكون القصيدة رمزاً إلهياً ومتيناً لها، فالعقيدة أصل والشعر صورة، والعقيدة حقيقة والشعر ظلها. وقصاري القول إن الرموز الشعرية هي نتيجة الحقيقة لا مسببها⁽¹⁵⁾. واعتقد أن هذا يصدق تماماً على شعر بندارس وهو ميروس وهيرود. وكل منهم يقدم ظلاً للحقيقة التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني وصورة لما كانت يعتقده أهله، وهذا يفسّر لنا اختلاف كل منهم في تفسيره لتلك المعتقدات واتخاده تسميات مخالفة للأخر رغم أنهم جميعاً يرسمون صورة لما هو سائب. ولذا فالآلهة الهوميرية - كما يعتقد كورنفورد - قد اصطفيت بالمجهودات الإصلاحية في تلك الفترة، كما أن الإله الموسوي Mosaic Jehovah قد اصطفي بصفة الأنبياء الذين تناولوه، وكذلك العهد الجديد New testament⁽¹⁶⁾.

ولكن إذا اقتنعنا فعلاً بأن الآلهة الهوميرية التي تعد نموذجاً واحداً من نماذج الآلهة التي رسم صورتها شعراء اليونان كانت ولديه بيته تؤمن بنفس هذه المعتقدات التي قدمتها وأكّدتها تلك القصائد، لا يحق لنا الان أن نتساءل عن مصدر هذه المعتقدات الدينية؟ يعتقد البعض أنها من غير شك ولدية حتى أسليل عليه ستار النسيان⁽¹⁷⁾، غير أنها كانت مختلطة، متقلبة متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة،

(15) توماس كارل لайл، الأبطال وعبادة بطولة، ترجمة محمد السباعي، القاهرة دار الهلال، فبراير 1978، من 13.

(16) Comford (F.M), Greek Religious Thought. Edited by Ernest Barker, University of London, 1923. p.X.V.

(17) Gordon (C.H), Op. Cit, pp. 218 - 279.

صيامية، وغير معقوله، بحيث لم يكن بدّ من أن يرى فيها صنعة الإنسان إلى جانب الوحي الإلهي ومن العبث أن تُرَدّ نشأة العقادٍ الأولى والطارئة إلى الخرافات. هنا بالإضافة إلى أن اليوناني كان في جوهره فناناً، فقد كان يلهم بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأفاصيص التي يرويها. ومن جهة أخرى فيه الآلة التي علمت - فيما يُروى - الأقدمين أصول الأساطير الموارثة، كانت هي نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الإنسان⁽¹⁸⁾. وإذا نظرنا إلى المجتمع اليوناني في تلك الفترة وجدنا الديانة الأورقية منتشرة بين أفراده ونجدهم يؤمنون بما تؤمن به معتقدات دينية ثانية.

والآورقية ديانة قد أسسها أورفيوس، وهو شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً، على حين يعتقد آخرون إنه كان إلهًا أو بطلًا خلابياً. وتجري الرواية بأنه - مثل باخوس - جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت. ومن المؤكد أن التعاليم الآورقية تحتوى على كثير مما يظهر أن جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر، ويقال أن أورفيوس كان مصلحاً مرتقاً طائفة متھوسة من معتقدى الذهب الباطىء، ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الآورقية نفسها (أى تعاليم الأتباع)⁽¹⁹⁾. الآورقية كانت تؤمن بأن الإنسان مركب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيبطاني وهو مبدأ الشر ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود، يجرى معها على خصم دائم، فواجب الإنسان أن يتخلص من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة بل لابد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتکفير إلى آلاف السنين، ورثىوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو

(18) بيل بورزو، العلم ول الدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 10.

(19) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 43. ول ايضاً أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 27 - 28.

بالماء تُضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتلاؤه صلوات كالتي وردت في كتاب الموقى المعروف عند المصريين⁽²⁰⁾.

والأورفية إلى جانب هذا تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحاني وبالطهارة الباطلنة، بينما باقى "الأسوار" كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلفياً، بل كانت تستبيغ بعض المخارق وتديمها في شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً، وفتقار الأورفية بأن إلهها عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجدون فيه الضحية المظلومة، والفوز النهائي للضعف صاحب الحق⁽²¹⁾. ويلاحظ كذلك أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم "وحدة الوجود" ولكنها لم تحاول أن تجد حلولاً منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل، وبين الله والعالم، بل إنها على العكس قد عبرت فيوضوح عن الثنائية الشرقيّة في مظاهرها الأخلاقية والدينية⁽²²⁾.

وبالطبع فإن هناك نقاط اتصال وتلاحم بين ثنائية النفس وثنائية الكون، ولكن كلاماً منها تتضمن الأخرى، فكل منها تتضمن طريقاً يقود إلى الأخرى، ولكن الطريق غالباً ما يكون طويلاً والقوى المتعارضة يمكن أن تخطم أو تتصدم هذا الميل الذي يبدو من كل منها تجاه الأخرى، وقد كان هذا مثالاً لدى الأورفية، فنحن قد تحدثنا من قبل عن الثنائية المضمرة في الميادين الأساسية للأورفية لم تستخرجها من ذاتها، بل كان أفالاطون أول من فعل هذا، فقد قال بحقارة الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المثل، وقال بعدم واقعية الطبيعة المحسوسه من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوي أرضي، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله⁽²³⁾، ولذلك فقد ذهب الباحثون المحدثون

(20) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، الطبعة الثالثة 1953، ص 7.

(21) نفس المرجع السابق من 7 - 8.

(22) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى إلى أفلاطون، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية 1972، ص 35.

(23) Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. III Translated by G.G. Berry, B.A., London, John Murray. 1939, p. 11.

في تاريخ الدين أشواطاً بعيدة في بحث تفاصيل الديانة الأورفية وبيان تأثيرها على الفلسفه. وتبعاً لما ذهب إليه ماكبيرو Macchioro فتعاليم هيراقليطس وأفلاطون في أغليها أورفية الأصل، ولقد رأى كثيرون أن الديانة الأورفية ذات طابع شرقي an oriental type وقد فعلت فعلها في التطور العضوي للروح الإغريقية⁽²⁴⁾. وهذا أيضاً ما قد لاحظه رسـلـ، فهو يعتبر أن المذهب الأورفي مذهب راهـدـ، فالخـمـرـ عند الأورـفـيينـ مجردـ رـمـزـ، والـسـكـرـ الذيـ كانـ الأورـفـيونـ يـنـشـدـونـ هوـ حالـةـ "الـوـجـدـ" أيـ حـالـةـ الـاتـحادـ معـ اللهـ. فـهـمـ يـعـتـقـدـونـ أنـهـ بـهـذـهـ الطـرـيقـ يـحـصـلـونـ عـلـىـ ضـرـبـ منـ الـعـرـفـ الصـوـفـيـةـ التـىـ لاـ يـمـكـنـ الـحـصـولـ عـلـىـهـ بـالـوـسـائـلـ الـمـأـلـوـفـةـ. وـقـدـ تـسـلـلـ هـذـاـ العنـصـرـ الصـوـفـيـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ عـلـىـ أـيـدـىـ فـيـثـاغـورـسـ الـذـيـ كانـ مـصـلـحـاـ لـمـذـهـبـ الـأـورـفـيـ، كـمـ كـانـ أـورـفـيوـسـ نـفـسـهـ مـصـلـحـاـ لـالـدـيـانـةـ الـدـيـوـنـيـسـوـسـيـةـ، ثـمـ اـنـتـلـقـتـ الـأـورـفـيـةـ مـنـ فـيـثـاغـورـسـ إـلـىـ أـفـلـاطـونـ⁽²⁵⁾.

وبالطبع بهذه الديانة لم تكن فلسفة بالمعنى الدقيق، ولكنها كانت قريبة لذلك النوع من التفكير الذي يتخذ من العالم العلوي مجالاً لبحثه⁽²⁶⁾. ولكن هذا الشعور الديني الذي مثلته الأورفية لدى الإغريق ليس من نوع تصورهم لزيوس Zeus مثلـاـ، الـذـيـ سـيـبـقـيـ مؤـكـداـ دـوـجـمـاـطـيـقـيـاـ صـلـبـاـ، مـمـتـنـعـاـ عـنـ إـعـادـةـ التـفـسـيرـ وـالتـأـوـيلـ. وـبـنـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ فـتـصـورـ زـيـوسـ الـذـيـ نـجـدـهـ فـيـ الـفـنـ وـفـيـ الـشـعـرـ يـصـوـرـ حـيـاةـ جـدـيـدةـ لـدـىـ الـفـلـسـفـةـ الـذـيـ أـسـمـتـهـ "بـالـإـلهـيـ"⁽²⁷⁾.

فمنذ القرن السادس قبل الميلاد نلاحظ اتجاهـاـ يـتـجـهـ نحوـ الـوـحدـانـيـةـ، فـقـدـ أـصـبـحـ زـيـوسـ أـقـلـ تـشـخـصـاـ، فـهـوـ الـأـبـ لـتـلـكـ العـائلـةـ الـمـاشـأـبـةـ الـقـيـمـةـ فـيـ أـعـالـىـ الـأـوـلـبـ وـهـوـ يـتـحـركـ تـجـاهـ مـرـكـزـ الـقـوـةـ السـامـيـةـ فـيـ الـعـالـمـ. وـقـدـ أـتـىـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ إـلـىـ إـعـادـةـ إـصـلاحـ فـكـرـةـ الـقـدـرـ، فـبـمـجـدـ أـنـ يـحـكـمـ الـعـالـمـ بـإـرـازـةـ فـرـديـةـ Willـ أوـ حـتـىـ

(24) Jaeger (W.), The Theology of Early Greek philosophers, Oxford. The Clarendon press. 1960, p. 59.

Rose (H.J.) Op. Cit., pp. 96 - 97.

(25) برتر فرسـلـ، تاريخ الفلسفـةـ الغـرـبيـةـ، الـكتـبـ الـأـوـلـ، تـرـجمـةـ دـ. زـكـيـ نـجـيبـ مـحـمـودـ منـ 46 - 47.

(26) Jaeger (W.), Op. Cit p. 89.

(27) Ibid. p. 174.

بواسطة إرادة سامية قادرة على التغلب على الجميع، من الممكن للقدر Destiny أن يكون متضمناً في تلك الإرادة. وهذه النتيجة تمثل بالنسبة للدين أهمية عظيمة⁽²⁸⁾.

وقد استفادت منها الفلسفة أيضاً، لأن الفلسفة قد نشأت في جو من الدين القوى، والشعور الصوفي⁽²⁹⁾، وإن كان هناك اختلاف بينهما فإنه اختلاف ظاهري وحسب بخفي تشابهها جوهرياً وباطنياً بينهما، إذ أن الدين والفلسفة ليسا إلا انتاج العقل الإنسان في فترتين متلاقيتين، وأنهما يعالجان السائل عينها ولكن بطريق مختلف⁽³⁰⁾. فالفلسفة كانت تعنى في البداية بدراسة الطبيعة الخارجية محاولة استقصاء المبادئ التي أمكن للماتأرين شرحها، والقرنان الخامس والرابع قبل الميلاد قد شهدتا تقارب طريق الفلسفة مع الاتجاه التوحيدى Monotheistic Tendency لدى شعراء الإصلاح، فالطابع الفلسفى فى المدرسة السقراطية فى ذروته، مقابل فيه لأول وهلة تصور الصانع الخير للعالم فربوس هوميروس لم يحمد فى وضعه كما هو بل اختص بتوليد الآلهة الصغرى، وحتى الأكابر منها يعد طفلاً للسماء والأرض، وأصغر من العالم⁽³¹⁾. ولكن لا ينبغي أن يُفهم هنا أن الفلسفة الإغريقية لنشأتها فى أحضان الدين أنها هي والدين شيء واحد، لأن الفلسفة قد أكسبوا هذا التفكير الدينى صبغة جديدة، فالأصل الذى انصرفوا إلى البحث عنه لم يقدموه فى مصطلحات أسطورية إذ أنهم لم يلجأوا إلى وصف آب إلى أى أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحال الأولية التى تحلى محلها حالات كيionate لاحقة. بل لقد جدوا فى طلب أساس الوجود حلولى وأبدى. فاللفظة الإغريقية التى تعنى "الأصل" ليس مدلولها "البداية" بل "المبدأ القديم" أو "السبب الأول"، وهذا معناه تحويل مشكلات الإنسان فى الطبيعة من صعيد الإيمان والحسن الشعري إلى المجال الذهنى. إلا أن عقائد المفكرين من فلاسفة الإغريق لم تُصنَّع في ألفاظ من الفكر الموضوعي المنظم، بل إن آقوالهم أشبه

(28) Comford (F.M), Op. Cit, p. xvii.

(29) Aveling (F.), Psychology: An Essay in: "An Outline of Modern Knowledge" edited by Dr. William Rose. London, Victor Gollancz LTD, 6th impression 1939 p. 358.

(30) كريم متى، للفلسفة اليونانية، بغداد، مطبعة الإرشاد القومى، 1971، ص 15.

(31) Comford (F.M.) Greek Religious Thought, pp. xxi-xxii.

ينطق الوحي الملهم، ولا عجب فقد انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت قط. وقالوا إن الكون "كل" قابل للفهم، وبعبارة أخرى لقد افترضوا أن وراء الفرضي من إدراكاتنا نظاماً واحداً، وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم تلك النظم (32). فهم قد صاغوا نظريات من شأنها البصيرة الحدسية، وتوسعوا فيها بالتحليل والاستقراء وكان الأساس من كل نظام فكري فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التراكيب المفاهيمية عليها دون الرجوع ثانية إلى أدلة التجربة والواقع، فالنماذج المنسجم في نظرهم أفضل من الاحتمال. وهذه النقطة بحد ذاتها تربينا أن "العقل" طوال عهد الفلسفة الإغريقية المبكرة هو المعرف به حكماً أعلى بالرغم من أن "اللوغوس" Logos لا يرد ذكره قبل هيراكليطس وبارمينيس، وهذا التوجه الضمني أو الصربيح نحو العقل، وهذا الاستقلال عن "قدسيات الدين المانعة" هما اللذان يضعان الفلسفة الإغريقية المبكرة في وضع يميزها أشد التمييز عن الفكر في الشرق الأدنى القديم (33). حتى أن الحديث عن الروح في الفلسفة الإغريقية كان حديثاً يليس ثوب المنطق والجدل ويدور في العقول فكراً مجرياً أكثر مما يدور في الخواطر عقيبة ودينية. فالباحث عن الروح أحد في الفكر اليوناني وكأنه استكمال لبناء الوجود في العقل واستيفاء ل مجال النظر في هذا الوجود وأمتداده في الحياة وما بعد الحياة (34)، ولو أن موقف الفكر السابق على سقراط في تاريخ الفلسفة اليونانية يحتاج لتنقيح في دائرة العقل، ووجهة نظرنا في علاقة هذا الفكر بالدين يجب أن تكون مؤثرة (35)، رغم أن هؤلاء قد استطاعوا أن يحدّثوا تمييزاً بين الدين الخالص والفلسفة - كما أشرنا - وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلسفات للأسطورة (36) استعمالاً مخالفاً

32) هـ. أفرانتكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، الترجمة العربية، ص 278 - 279.

³³ المرجع السابق، ص 289 - 290.

(34) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، طبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي 1971، ص 132.

(35) Jaeger, Op. Cit., p. 8.

(36) الأسطورة قصة مدلولة أو خالية، تتعلق بمكان خارق، أو حادثة غير عادية سواء أكان لها أساس وقعي أو تفسير طبيعي، وتقدم الأسطورة تفسيراً للظاهرة البينية أو فوق الطبيعة كالآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مقال بمجلة المعرفة التي تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، العدد 197، نتموز (1978)، ص 7-8.

لاستعمال رجال الدين لها. فالأساطير في الدين الإغريقي كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجبت الأساطير عن أسئلة الإغريق القدماء حول العالم الغامض واللغز عن ما هي السماء، الشمس، القمر، النجوم، الرعد، البرق، النار، الحياة، الموت. وما بعد هذا العالم⁽³⁷⁾ أمّا الفلسفه الإغريق فقد استخدمو الأسطورة أحياناً كصورة لشرح آرائهم وتيسيرها وأحياناً أخرى لكي يبنوا المذهب الفلسفى بأسلوب رمزي يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا أكثر مدى اختلاف تصور الفلسفه عن سابقيهم من النظر في استعمالهم للفظ "علم اللاهوت"، فرغم أن لفظ علم اللاهوت أقدم كثيراً من تصور اللاهوت الطبيعي إلا أنه كان أيضاً إبداعاً محدوداً بالعقلية اليونانية، وهذه الحقيقة لم يكن فهمها صحيحاً دائمًا، ولذا فهي تستوجب تأكيداً خاصاً لأنها ليست قاصرة على "الل蜚ظ" وحده بل تشمل مضمون ما يعبر عنه الل蜚ظ، فعلم اللاهوت اتجاه عقلٍ مميز للإغريق، وهذا من شأنه أن يبين لنا مدى الأهمية القصوى التي أولاها المفكرون الإغريق للّوغوس Logos وكلمة "ثيولوجيا Theologia" اللذان يعنيان الاقتراب من الإله God أو الآلهة Gods عن طريق البرهان، فالإله بالنسبة للإغريق أصبح مشكلة. ومن هنا، فقد يكون من الأفضل تتبع تطور كلاً من الفكرة والل蜚ظ في تاريخ اللغة اليونانية بدلاً من أن نبدأ بمناقشة منظمة للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفه قد تصل بنا لتعريفات عامة لا تدوم صحتها أكثر من فترة محددة.

إن الكلمات ثيولوجوس أي المتلقى في اللاهوت، وثيولوجيا أي علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلى إلى الدين، من لفظة θεος أي إله، ولوغوس أي علم⁽³⁸⁾، وثيولوجين أي المشتغل بعلم اللاهوت، وثيولوجيكوس أي اللاهوتي أو الخاص باللاهوت، قد خلقت في اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو. وكان أفلاطون أول من

(37) Zimmerman (J.E), Dictionary of classical Mythology. A Bantam Book, New York, 12th printing, 1977, p. xvi.

(38) د. أحمد فؤاد الأهولى، فجر الفلسفه اليونانية قبل سocrates، دار بعثاء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1954، ص. 20.

استخدم كلمة ثيولوجيا أي علم اللاهوت، وكان هو بوضوح المبدع لهذه الفكرة، وقد قدمها في محاورته "الجمهورية" ، عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معياراً للشعر الجيد⁽³⁹⁾. ورغم أن أفلاطون كان أول من أبى هذه الفكرة، إلا أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علامة على ذلك أن اللاهوت أعلى العلوم التأملية، وينبئ هذا العلم لديه متقدماً بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة⁽⁴⁰⁾.

وقد اعتقاد الفلسفه وحدهم، وقبل أفلاطون، أنهم أصحاب الحق في تقديم مثل هذه الأنساق، ولم يمض وقت طويل حتى يعتقدوا بضرورة العودة إلى عقل سامي الذكاء باعتباره علّه أولى للأشياء، فلم يكن من المستغرب في تلك الأيام البحث في أصل الأشياء دون ألوهية، حيث لم تتر هذه القضية أى تساؤل عند طاليس وانكسيمانس وهيراقيطس والآخرين الذين أحاطوا بنظام الكون، بينما انكساجوراس وهو بلا شك أول من أخذ بين الفلسفه، وربما كان أول من اتهم بينهم بالإلحاد⁽⁴¹⁾، وذلك راجع إلى أن انكساجوراس بعدما أكد أن العقل هو منظم الأشياء جميعاً، عاد وفسّر كل الموجودات الطبيعية بالعناصر الأربعه وردّها جميعاً إلى الماء والنار والهواء والتراب مما جعل سقراط يصفه بالإلحاد في محاورة "الدفاع" لأنه عد الآلهة كالحجارة.

ولعلنا الآن قد أوضحنا أن هناك اختلافاً بين الفكر الدينى الإغريقي بشكل عام والفكر الدينى فى الشرق القديم رغمأخذ الأول عن الثاني كثيراً من أصوله، وأيضاً أن هناك اختلافات أساسية بين التدين الإغريقي السائد فى المجتمع والذى أوضحه وعبر عنه كلاً من هوميروس وهزبود، والفلسفة التى قدّمت تصوراً أرقى للآلهة - رغم تأثيرها ونشأتها بهذه البيئة الدينية التي أخرجت هوميروس وهزبود كتمهيد مباشر لنشأة الفلسفة وقد بلغ هذا التصور مرحلة عظيمة من تطوره لدى

(39) Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, p. 4.

(40) Mortiner J. Adler ü William Gorman, *The Great Ideas Vol. II*, Chicago 1952, p. 885.

(41) Hume, *On Religion, Selected and Introduction by Richard Wokkbeim*, Collins, The Fantana Library, 4th Impression, 1971, p. 49.

أفلاطون - كما سترى - فقد تصور أفلاطون الحقيقة الإلهية كمصدر لكل معرفة، فإن ما هو قابل للمعرفة لديه لا يُعرف فقط على ضوء الألوهية، بل إن الألوهية أيضاً هي التي تنخضي بذاتها الموجود في كبرياتها وقوتها، تمنحه الوجود. ولقد فهم ذلك أيضاً فلاسفة اليونانيون، بيد أن العرف وحده هو الذي شاء أن يكون هناك عدد كبير من الآلهة، فبالطبع ليس هناك إلا إله واحد، فالإنسان لا يرى الله بعينيه والله لا يشبه أحداً وهو لا يتبع لصورة أيّاً كانت أن تدل عليه. وكما يقول ياسيرز إن الألوهية تتصور كعقل أو قانون كل، كقدر وعناية أو أيضاً كمهندس للعالم، بيد أن الله - كما يضيف ياسيرز - عند مفكري اليونان هو إله بالفكرة وليس الإله الحي.



مرکز تحقیقات فناوری های علمی اسلامی

الفصل الثاني

الأنوهة عند الطبيعيين الأوائل والمتاخرين

كان طاليس Thales (624 - 546 ق. م) أول الفلسفه المعترف بهم، في تاريخ الفلسفة الإغريقية. ولعل ذلك يرجع إلى محاولته الوصول إلى مبدأ للعالم الطبيعي. ولعل نجاح طاليس العلمي في ميدان الفلك والهندسة والمحاكيمية قد ضاعف مطامعه الفكرية، فهو من حيث أنه أول عالم في العالم العربي، قد سبق مذهب التفاؤل المتطرف الذي ساد بين علماء المطبوعة في العصر الفيكتوري - كما يقول سارتون في تاريخه للعلم. فلم يقنع بتعقيل الهندسة العملية، بل أراد أن يفسر العالم نفسه، لا كما فعل الصبيانيون من السابقين عليه بالاتجاه إلى الخرافات، بل بصيغة حسية يمكن تحقيقها. أليس من الممكن كما ظنَّ، تحديد طبيعة العالم أو مادته؟ وتبدو النتيجة التي انتهت إليها، وهي أن الماء هو المادة الأولى خيالية في ظاهرها لكننا إذا تعمقنا النظر فيها رأيناها مقبولة، فالماء هو المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان بغير صعوبة في الأحوال الثلاث: الصلبة، والسائلة، والغازية^(١)! ومن هنا نجد أن طاليس قد وضع ولأول مرة المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ووصل إلى هذه الفرضية أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وكان هذا القول مالوفاً عند الأقدمين. فقد قال هوميروس إن الأوقيانيوس المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية "في البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر"، وجاء في قصة مصرية: "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء" - وجاء في التوراة: "في البدء خلق السماوات والأرض، وكانت

(١) جروج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العطاء، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976، ص 364.

الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه الماء⁽¹⁾ - ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه بالضرورة. ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكون منه. بل إن التراب يتكون من الماء ويطفئ عليه شيئاً فشيئاً، كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يترافق الطمى عاماً بعد عام، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإناها خرجت من الماء وصارت قرضاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها، فالماء أصل الأشياء⁽²⁾. ويمتاز طاليس أيضاً عن سبقوه - بأنه قد استغنى عن أي تعبير أسطوري أو رمزى لحذسه إن كل الأشياء نتجت عن الماء لأن الماء عنده جزء مشاهد من عالم التجربة. ولكن نظرته لأصل الأشياء تجعله شديد اللتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقويه لركب القائلين بها، إذ على الرغم من أن نظرته هذه تبدو فيزيقية خالصة، إلا أنه من الواضح أنه يمكن الاعتقاد فيها بنظريه لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية⁽³⁾. ويمكن أن نرى فيها سمات لاهوتية إذا ما لاحظنا مع سارتون أن الإسلام قد اهتم ببيان نتيجة مماثلة لما انتهى إليه طاليس بعد اثنى عشر قرناً، إذ أوحى الله تعالى إلى محمد ﷺ بقوله: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ». وليس من المستحبيل أن تسرّب التصور الطاليسى إلى ذهن محمد (صلوات الله عليه وسلم) ولكن ليس من الضروري على الإطلاق أن نزعم وجود هذه الصلة، بل الأقرب إلى العقول - كما يؤكد سارتون دون أن يشتطط في إيجاد تلك الصلة التي زعمها في البداية - أن نذكر الفروض الكثيرة التي تستند للنبي⁽⁴⁾ كما تستند

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، من 12 - 13، وأيضاً جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ 1، من 365. وبراتاندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 57.

(3) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers. Pp. 20 - 21.

(4) أخطأ سارتون هنا في تصوّره هذه الصلة أولاً، وأخطأ حينما فاته أنه ليس لمحمد ﷺ هنا فضل الملاحظة والاستنتاج لأن القرآن منزل من عند الله والصحيح هنا القول بأن الله قد نزل القرآن مصطفىً ومعيناً لكل ما يمكن يكون ذا بال بالنسبة لحياة البشر وأفكارهم.

لطاليس لمشاهدة جدب الصحراء يوماً وامتنانها بالحياة بعد المطر في الغد، ووصل كل منها إلى نتيجة مشابهة، ولكنها عبراً عنها بشكل مختلف تبعاً لاختلاف مراجهما، إذ كان محمد رسول ونبياً، وكان طاليس رجلاً علم (٥).

وشهادة قول آخر ينسبه أرسطو إليه، وهو قوله: "إن العالم مليء بالآلهة" (٦). وكان لهذا القول تفسيرات عده، فيشير إليه أفالاطون في "القوانين" (٧). وقد فسّر أرسطو في كتابه النفس بأن طاليس رى ما عنى بذلك أن للعالم نفساً مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفالاطون وقد عاش بعده بزمن طويل، وكذلك فسّر المؤرخ أينوس هذا القول بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء شبشبون الذي رأى أيضاً أنه كان يقول بعقل إلهي أوجد الأشياء من الماء. وعلى أي حال فإنه يمكن القول بأن هذه العبارة التي وردت على لسان طاليس تعتبر عن الاتجاه السائد بين الفلاسفة الطبيعيين آنذاك، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة، ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسساً للمدرسة الملطية الفلسفية، لأن مثل هذه العبارة تُنسب إلى كثير من الحكماء وال فلاسفة، لذلك لا يمكن الاستناد عليها لتكوين أحكام فلسفية عامة (٨)، وخاصة أن بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من المحدثين كبرنت Burnet يشككون في صحة نسبتها إلى طاليس. وعلى أي حال لستنا ندرس على وجه التحديد، هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم !!. أما الذي فعله طاليس حقاً فهو في تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود (٩).

(٥) جورج مارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص 365.

(٦) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوازي مراجعة الأب جورج شحاته قفواتي، للقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، ص 36 411، ص 10.

وأنظر أيضاً: Comford (F.M). Greek Religious Thought p. 91.

(٧) أحمد الأهوازي، فهر الفلسفة اليونانية، ص 51.

(٨) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص 46.

(٩) المرجع السابق، ص 46.

وإذا كان طاليس قد قرر أن المبدأ الأول هو الماء فإن تلميذه انكسيمندر Peri Physoos (Anximander 610 - 547⁽¹⁰⁾) الذي ألف كتاباً في الطبيعة بقيت لنا منه فقرة واحدة⁽¹¹⁾، قد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول وذلك لأنه استحال الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة، "فالحار والبارد" سابقان عليه، وأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإنما نفهم أن أشياء متمايزه تتراكب منه⁽¹²⁾. وبناءً على هذا قال انكسيمندر بأن المبدأ هو الأثيريون أي اللامحدود أو اللانهائي، وبعد هذا تقدماً خطيراً في الفلسفة الملطية. ذلك لأنه لأول مرة أخذت خطوة للانتقال من الموس Concrete إلى المجرد abstract⁽¹³⁾. فقد أدرك انكسيمندر أن المبدأ الذي لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً، فأساس الوجود يرمته لابد أن يختلف عن عناصر الواقع وأن يكون ذات طبيعة أخرى⁽¹⁴⁾. وقد ذهب بيرنت إلى أن الأثيريون لا نهائي الكم لأنه يحوي جميع الأشياء احتواء مكаниباً كما تدل لفظة Periechien اليونانية ولكن ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من وجهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهوا ووصفه بأنه لا نهائي، أمّا غير بيرنت من الباحثين فيرون أنه ليس محدوداً من جهة الكيف أيضاً لأنه يحوي جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهليول الأرضية فهي لا نهاية ولا محدودة ولا متعينة⁽¹⁵⁾، وإذا كان هذا الأثيريون الأبدى يحوى كل الأشكال، فكيف نشأت الموجودات عنه؟

يمكننا القول بأن هناك مراحل ثلاثة رئيسية، أولها حالة الأثيريون نفسه الذي

(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

(11) أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة عند اليونان، ص 47.

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.

(13) Windleband (W.), History of Ancient Philosophy, translated by Herbert Ernest, cushman, dover, Publications Inc., New-York, 1956.pp.39-40.

(14) هـ. هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، مقالة الخاتمة، ص 281.

(15) أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 47 - 48.

لا يجده شيء ولا يتميز فيه شيء، أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون. والحق فيما يقول رسول إن لفظة العدالة لا تكاد تعتبر عن المعنى المراد، فاللهم الكتبة التي أراد انكسيمندر أن يؤكدها هنا هي أنه لا بد أن يكون هناك نسبة معينة من النثار ومن التراب ومن الماء في العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لا يتوقف عن السعي في سبيل اتساع رقعة ملوكه، غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون⁽¹⁶⁾ الذي يقضى بأن تتحدد العناصر الأربعية وأن تنفصل عن الآثيريون الذي كانت كامنة فيه، وغير متميزة فيه، وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره.

أما المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العالم والكائنات من العناصر الأربعية، ويرى انكسيمندر أن نشأة أي موجود جزئي مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدّ وكسر لنظام العدالة، ذلك لأن تكوين أي كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف والرطب والحار والبارد وهي صفات العناصر الأربعية، ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسري مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العالم اللانهائي، فالعدالة تقضى على عالم آخر بالفناء، لأن كل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يغنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار⁽¹⁷⁾.

ولا يمكن القول بأن انكسيمندر قد توصل إلى هذه النظرة في أصل العالم نتيجة ملاحظته للعالم من حوله بواسطة الحواس فقط، بل كان مصدر هذه الأفكار لدى انكسيمندر ما نراه لدى هوميروس وهزليون من تفسير للعالم يشبه التفسير الذي وجدهما عند انكسيمندر: فكما أن العناصر تحتل مناطق معينة يجب الاتجاه إليها وإنما قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Desting أو القضاء فإن الآلة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة في العالم

(16) برتراندسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص 59.

(17) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند ليونان، ص 49 - 50.

يجب ألا تبتعدا، فكانت هي الأخرى خاضعة لقوه أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذن عند هوميروس وأنكسيميندر يمثل قوه فوق الآلهة وفوق العناصر⁽¹⁸⁾.

والأثيرون Apeiron لدى انكسيميندر هو المادة الأصلية للأشياء الموجدة والأشياء تعود إلى الأصل الذي منه نشأت بالضرورة عندما تقصد لأنها تثال جزاءها وتقدم كفارتها عن الظلم الذي تقرفه بعضها ضد بعض طبقاً لحكم أو (نظام) الزمان، ولذا فقد وصف انكسيميندر الخلقة كما لو كانت ظلماً أو خطيئة، وفساد هذه الخلقة تكفر عن هذا الظلم وتحقيق للعدالة. ويرى زيلر Zeller أن هذا التفسير يرجع إلى أصول أورفية، وهو تطبيق للمبدأ الأولي في القائل بأن الوجود الإنساني ينطوي على خطيئة⁽¹⁹⁾. أمّا كورنفورد فيرى أن انكسيميندر يعكس في هذه الصورة التي يقدمها تصور هوميروس وهريود عن الكون كما أشرنا من قبل، فمركز العناصر في نظرية الكون عند انكسيميندر يناظر مركز الآلهة في اللاهوت الهوميري، وكأن تصوير انكسيميندر للخلقة بمثابة التصوير الديني باستثناء أن انكسيميندر استبدل بالآلهة العناصر في عملية الخلق والتكون⁽²⁰⁾.

والحق أن أهمية انكسيميندر تكمن من الناحية العملية في أنه استطاع أن يرفع بالبحث اللاهوتي إلى التجريد، فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأثيرون والعناصر الأربعية الجزئية جعل هذا الأثيرون قريباً من فكرة الكاوس Chaos القديمة⁽²¹⁾، إلا أنه يعود إليه الفضل في محاولته أن ينقل البحث الميتافيزيقي إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقي يمكن استخدامه في تفسيرها، فجعل العلم يتجاوز البحث في الأشياء إلى البحث عن المفاهيم.

(18) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 20.

(19) Zeller (E), Outline the History of Greek philosophy, meridian books, New York, 1955, p. 17.

(20) Cornford (F.M), From religion to philosophy, Harper torch books, New York, 1957. pp. 144-145.

(21) Windleband (W.) History of Ancient philosophy, p. 41.

ومفهوم الأبيرون يشهد على قدرة انكسيمدر العجيبة على التجريد الذى لم يُعرف له مثيل من قبل (22).

وإذا انتقلنا إلى آخر فلسفية المدرسة الأيونية انكسيمانس (588 - 524 ق.م) نجد أنه كان زميلاً ومعاصراً لأنكسيمدر (23)، وتلميذاً له، وكان أقل منه توفيقاً في العلوم وأضيق خيالاً (24)، إذ عاد إلى موقف طاليس في رأيه حول المادة الأولى، فقال إنها شيء محسوس متجانس، مما عد ردة في تاريخ هذه المدرسة لعودته إلى تحديد المادة الأولى، بعد أن كانت لا محدودة، لا نهاية عند انكسيمدر، وقد اختار انكسيمانس الهواء كمادة أولى ويسوق هنا الرأى ثيوفراستوس الذي احتفظ لنا بالشذرة الوحيدة التي بقيت عن انكسيمانس الذي يقول: إن الجوهر الأول واحد لا نهائي ولكن محدد الكيف، إنه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت سوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهي وتفرعت باقي الأشياء (25).

وعلى نلاحظ أن انكسيمانس يقرّ بأنه من الهواء تصدر الأشياء جميعاً بما في ذلك الآلهة وال موجودات الإلهية، وهذا الهواء ليس قريباً لنا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء في حركة دائمة لأنه لو كان ساكناً لما حدث تغير ما، واختلاف في الموجودات المتكررة يكون بفعل التكافث والتخلخل فعندما يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكافث يصبح رياحاً وعندما يتبلد يصبح سحبأً، وإذا ازدادت درجة تكائنه فوق هذا أصبح الماء تراباً، فالتغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول كلها تغيرات كمية (26).

وإذا تسألنا عن السبب وراء رفض انكسيمانس لذلك العنصر اللامحدود

(22) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 36.

(23) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 48.

(24) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 16.

(25) لميرة حلبي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 51.

(26) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 48.

كمادة أولية واحتياره لذلك العنصر المحدد من جهة الكيف، فربما تخيلناه يعلل ذلك - كما يقول كولنوجood - بأن أية مادة أولية لا محددة هي مجرد عدم لا يمكن أن يكتشف فيه شيء أو يُقال عنه أى شيء، ومن المستطاع قول شيء على الأقل بالفعل إذا نحن استعضنا بالمادة الأولية الامحدودة باللهوا⁽²⁷⁾.

وهذا برى - كولنوجood - أن انكسيمانس قد خطأ خطوة إلى الأمام، فهو قد ذهب إلى ما هو أبعد من أستاذته انكسمندر - عندما أصلح نصاً جاء فيما قاله عن كيف تولد الحركة في الجوهر الأول أضاداً له، ولكنه عندما خطأ هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عُرف بعد. فهو قد خالف قواعد الفيزياء كما كانت تفهم في عصره، وهكذا يُعد انكسيمانس من وجهة نظر المدرسة الأيونية التي يُنسب إليها بحكم العادة مثلاً للتدھون، ولكنه لا يعد كذلك من وجهة نظر أخرى، بل يُعد مثلاً للتقدم، وهو لا ينتهي تبعاً لهذه النظرة الأخيرة إلى المدرسة الأيونية ولكنه يُعد همزة وصل بينها وبين الفيئاغورية. وبالنسبة لكونه لم يكن أيونياً حقاً، فهذا يتضح بالرجوع إلى حقيقتيْن: الحقيقة الأولى، هي عدوله عن البرهان القاطع الذي ثبت بواسطة انكسمندر ضرورة اتصاف أي جوهر أولي كلي باللانتحديد من حيث الكيف، ولا يمكن مساواته باللهوا أو الماء على حد سواء، والحقيقة الثانية، أنه كان متزدداً في اهتمامه الأساسي - فيما يبدو - بين القول بواحدية الجوهر الأول والقول بوجود كثرة من الجوهر الطبيعية المختلفة، كل له خصائص مناسبة يتبعها، فلم يعد انكسيمانس يهتم بالسؤال الآتي وهو: ما هو الشيء الواحد الذي صُنعت منه كل الأشياء، وهو السؤال الأساسي عند طاليس ومدرسته تبعاً لما ذكره أرسطو، ولما كان انكسيمانس لم يعد يعني بمثل هذا السؤال فإنه يصح القول بتوقفه عن الانتساب إلى هذه المدرسة، فلقد كشف انكسيمانس عمما في هذا السؤال من حماقة وتركه على حاله.

وأما أنه يمثل الفيئاغورية في دور تكوينها، فأمر واضح من نفسكه بتصور

(27) ر. كولنوجود، فكره الطبيعية، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، من 45.

التكئ والتلطيف، فلقد تغير عنده السؤال وأصبح: "لماذا تسلك الأنواع المختلفة من الأشياء سلوكاً مختلفاً؟" وبذلك اختلف السؤال عن صيغته في الفيزياء الأيونية وأصبح نفس السؤال الذي واجه الفيزياء الفيثاغورية، وكانت إجابة أنكسيمانس عليه: "لأن الشيء الذي صنعت فيه - بغض النظر عما هو هذا الشيء - يتعرض لتنظيمات مختلفة في المكان". وهذا الرد هو الإجابة الفيثاغورية التي ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، وإن كانت فكرة أنكسيمانس هي التي نبهت إلى الانتقال من تصور الجوهر إلى تصور الترتيب، ومن تصور المادة إلى الصورة. ولذا كان من الواجب - في نظر كولنجرود - لا يُعد أنكسيمانس من المتنمرين إلى المدرسة الأيونية. وكان الواجب بالأحرى أن يُعد هرمة وصل بين هذه المدرسة وبين مدرسة فيثاغورس⁽²⁸⁾. وما يقوله كولنجرود - يستوقف النظر، فأنكسيمانس تاريخياً وفلاسفياً ينتمي إلى المدرسة الأيونية، وإن كان في آرائه ما يبشر وبمهذب للمدرسة الفيثاغورية، فإن هذا لا يجعلنا نخرج عن إطارهم. فما ذهب إليه من تحديد كيفي للمادة الأولى بعد عدم تحديدها لدى أنكسيمندر ينتمي إلى المدرسة الأيونية بل ويرته إلى طاليس أكثر مما يرته إلى أنكسيمندر أستاذة المباشر وهذا لا يعني من جانبها إطلاقاً من مكانة أنكسيمانس فهو كما يقول رسول، كان أعلى منزلة لدى القدماء من أنكسيمندر، وقد كان له أثر هام في فيثاغورس كما كان قوى التأثير في جانب كبير من التفكير الفلسفى الذى ظهر بعد ذلك وبالذات فى الذريين⁽²⁹⁾.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشواهد التى بين أيدينا بشأنه تؤدى إلى الظن بأنه كان أول من فرق بين مستويين فى الألوهية، فلا شك هناك فى أنه وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهى، ولكنه يجعل الآلهة تنشأ من هذا الهواء، وهنا لا يستطيع المرء أن يتصور إلا أن تكون الآلهة هي النجوم التى تخوب آفاق الهواء،⁽³⁰⁾ وهذا التمييز الذى

(28) ر. كولنجرود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 46 - 47.

(29) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الفريدة، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، الترجمة العربية، ص 61.

(30) أWolf جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976، ص 38.

ساقه أولف حيجن يؤكد ما قاله أينتبيوس *Aetius* إن أنكسيمانس يعتبر أن الهواء هو الإله⁽³¹⁾. فهو يقول: "كما أن الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فيما، هكذا يحيط النفس والهواء بالعالم كله". وجل من هذا أن أنكسيمانس لم يعتبر الهواء مجرد مادة فيزيقية، بل جعله متصلًا على نحو غامض بإدامة الحياة، فهو إذن من عوامل الحياة⁽³²⁾. وهذا يعطينا مدى انتساب أنكسيمانس إلى المدرسة الأيونية التي ربطت بين المادة ذات الصلة بإدامة الحياة والألوهية أو العلة في تكوين العالم فليس حديث طاليس عن الماء إلا انطلاقاً - كما بیننا - من رؤيته لأهمية الماء بالنسبة لحياة العالم والبشر، وهذا ما نراه واضحًا لدى أنكسيمانس حينما اختار الرابط بين الهواء والألوهية.

ويقى لنا قبل أن نترك الحديث عن المدرسة الأيونية أن تتوقف عند بيان مدى أهمية هذه المدرسة وما هو الجديد الذي أضافته على ما سبقها من خطوات فكرية سواء في الشرق أو لدى هوميروس وهزليود والحق أن فلاسفة هذه المدرسة قد قاموا ثلاثة بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، وإن كان هذا الاتجاه لم يكن جديداً - كما أشرنا - إلا أن الجديد - كما يرى كاسيرر - هو ما قدموه من تعريف لكلمة "بداية" *arche* ، ففي كل الكوينات الأسطورية كانت كلمة أصل تعنى الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق، هذا الماضي الذي زال واختفى، والذي حلت محله أشياء أخرى، وأدرك هؤلاء المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية إدراكاً مختلفاً - كما عزقوها تعريفاً مختلفاً، فما كانوا يبحثون عنه ليس واقعة عَرَضية، بل علة جوهرية، ولم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء في الزمان بل هي "المبدأ الأول"، إنها شيء دال على السبق المنطقى أكثر منه دال على السبق الزمانى⁽³³⁾.

(31) Cornford (F.M), Op. Cit. p. 42.

(32) هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص 279 - 280 .

(33) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة لحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 ، ص 81 .

وقد اتفق هؤلاء الأيونيون على تصور العالم شيئاً متماماً في مادة أولية متجانسة، فلقد اعتقدوا أن ما صنع منه العالم مماثلاً لما هو محبيط به، وفرق طاليس - فيما يبدو - بين هذه المادة الأولية وبين الله. وإن كان خلفاؤه قد قالوا بوجود هوية بين الشيئين وتصوروا قيام المادة الأولية اللامتمانة بخلق متمانيات هي العالم⁽³⁴⁾. ولذا فمن الملاحظ أن أنتكسمندر وإنكسيمانس لم يضعا تفرقة بين الإله والطبيعة. بل تصوروا أن الطبيعة هي الإله، والإله هو الطبيعة، وهذا هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود Panthesme من المقدم Pan أي كل، والكلمة θεός أي الإله، فهما أقرب من طاليس إلى القول بوحدة الوجود. وإن كانت هذه ظاهرة عامة لدى الفلسفه السابقين على سocrates بشكل عام⁽³⁵⁾. ومن أبرز هؤلاء الفلسفه الطبيعيين هيراقلطيون Heraclitus (540 - 475 ق.م) وهو من الفلسفه الذين يختلف المؤرخون اختلافاً عظيماً فيما بينهم على تفسير فلسفتة، فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو إلى أنه من جملة الطبيعيين الأولين، لأنه نشأ في أثينا، وأنه قال بالنار علة أولى للأشياء، وكذلك في العصر الحديث يتبع جومبرز وإلى حد ما زلر وبرنت ويوسف كرم. أرسطو فيضعيونه ضمن الطبيعيين الأوائل⁽³⁶⁾. وإن كنا نرى غير ذلك، فهو هيراقلطيون يُعد نموذجاً خاصاً في تاريخ الفلسفه اليونانية - فعلى الرغم من كونه أثيناً، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التي تميز بها أهل ملطية، بل كان صوفياً من نوع فريد⁽³⁷⁾. فقوله إن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا يكفي لكي ننسبه إلى المدرسة الأيونية، فمن المحتمل أنه لم يقصد بهذه النار تلك النار التي ندركها بالحواس، بل ناراً إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة، حارة، حية، عاقلة، أزلية، أبدية هي حياة العالم وقانونه يعتريها وهن

(34) ر. كولنجرود، فكرة الطبيعة، ص 47.

(35) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة للنهضة المصرية، 1970 ، ص 165 .

(36) أحمد الأهوانى، فجر الفلسفه اليونانية، ص 98.

(37) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 79.

فتصرير ناراً محسوسة، وينكاثف بعض النار فيصير بحراً، وينكاثف بعض البحر فيصير أرضاً وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تراكم سحبأ، فتلتئم وتندفع منها البروق وتعود ناراً، أو تنطفئ هذه السحب ف تكون العاصفة وتقود النار إلى البحر ويرجع الدور فاللغير يجري أبداً في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، معبقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض. غير أن النار تتخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، فبأي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو "السنة الكبرى" تتقرب إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (لوجوس) Logos (38). وهذه الدورة الكونية تتضح من شذرات هيراقلبيطس الذى يقول فيها: "هذا العالم Kosmos ، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، سوف يوجد إلى الأبد، إنه النار، التى تشتعل بحساب، وتختوب بحساب" (39).

وهذه الشذرة توضح لنا قدم العالم لدى هيراقلبيطس وأن جواهر هذا العالم هو النار التي تمثل تحولاتها المستمرة حياة العالم وأبديته، ويضيف هيراقلبيطس موضحاً هذه التحولات: "وهذه هي الصور التي تحول إلىها النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصف الآخر أعاصر" (40) وأيضاً قوله: "هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع" (41). ولكن هيراقلبيطس مقتنع بأن بعد كل هذه التحولات التي للنار سيأتي الوقت الذى تعلو فيه وتحكم كل الأشياء، فهو يقول "عندما تعلو النار على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدبرها" (42).

(38) يوسف كرم، المرجع السابق، ص 18. وانظر، أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 60.

(39) هيراقلبيطس، شذرة 20 بترجمة بيرنت نقلأ عن لحد الأهواني، فرجع سابق، ص 104 - 105.

(40) هيراقلبيطس، شذرة 21، نفس المرجع، ص 105.

(41) هيراقلبيطس، شذرة 22، نفس المرجع، ص 105، وقطر أيضاً كل شذرات هيراقلبيطس في: Bakewell (charles M.), Source book in Ancient philosophy, Charles Seribner,s sons, New York, 1907, pp. 29 - 35.

(42) هيراقلبيطس، شذرة 26، نقلأ عن المرجع السابق، ص 105.

ولا يخفى علينا أن هيراقلطيس يهدف بذلك إلى التوحيد بين الإله والنار من جديد لأنه يعتقد بأن وراء التغير الباري في عالم المحسوسات وحدة وائلتاً ينبعى علينا إدراكه "فالاختلاف الخفي أفضل من الظاهر" (43). والإله هو النهار والليل والشتاء والصيف وال الحرب والسلام والشبع والجوع. لكنه يتخد أشكالاً عدّة، كما يطلق على النار أسماء تختلف - إذا امتنجت بالتوابيل - باختلاف الشذى الذي ينفع في كل حالة (44). فإلهه هنا يجمع كل هذه الأضداد في وحدة واحدة، لأنه في كل هذه الثنائيات شيء ما مفرد يمكن بداخلها وعلى الرغم من أنه يظهر كل وقت في شكل مختلف ويسّمى أسماء مختلفة بين الناس، فإن هذا الشيء الواحد يظل مؤكداً نفسه، في كفاح وتغيير، وهذا هو ما يدعوه هيراقلطيس بالإله. وهو ليس موجوداً في الليل أقل من وجوده في النار، ولا في الشتاء أقل من الصيف ولا في الحرب أقل من السلم، ولا في الجوع أقل من الشبع (45) وكأن هيراقلطيس يريد أن يفهمنا أنه لو لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع البعض لما كان هناك اتحاد حين يقول أيضاً "إنه الفن الذي يكون مصدر الخير لنا" (46)، والحق أن ما نراه نحن ظلماً في بعض الأحيان لا يصدر عن الإله، وذلك لاعتقاد هيراقلطيس بأن "جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلماً وبعضها الآخر عدلاً" (47)، فالعدل الإلهي موجود لدى هيراقلطيس كما كان موجوداً لدى انكسيموندر من قبل، فالعدالة الكونية تسود ميتافيزيقاً، وهي عدالة

(43) المرجع السابق، شذرة 47.

(44) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 48، وليساً محمد على أبو ريان، المرجع السابق، نقاً عن فيليب ويلرليت "هيراقلطيس في العالم اليوناني" ترجمة على سامي النشار وأخرون. وانظر أيضاً ترجمة شذرات هيراقلطيس المنشورة بكتاب:

Cornford (F.n) Greek religious thought, pp. 84 - 85.

(45) Jaeger (W.) Theology of Early Greek philosophers. P. 119.

(46) برتراندرسل، نفس المرجع، ص 84.

(47) هيراقلطيس، شذرة 61، نقاً عن ترجمة أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 108.

تنبع الكفاح بين الأضداد في هذا العالم من أن ينتهي بنصر تام لضد على ضد. فلن تتجاوز الشمس مدارها، وإن تجاوزته، كشف أمرها خادمات العدالة". ولا بد أن نعلم "أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل" (48).

وهنا الصراع الذي يمثل العدالة لديه يدور أيضاً بين النار الخالصة والعنصر السفلي. فكل شيء يتغير داخل الإنسان، فالروح كمبدأ حي هي نار وهي سجينه مقيدة في الجسد المصنوع من الماء والتربة الذي بسبب صرامته الفطرية يمثل بالنسبة للروح شيئاً بغيضاً. وبهذه النظرية وحد هيراقلطيس فكرتي التناصح والجزاء *Transmigration and retribution* بعد الموت. وقد عزا هنا كفيثاغورس لأسرار معينة وغامضة (49). وعنهما أخذ أفلاطون هذه الفكرة معتبراً عنها على لسان سقراط في محاورة "فيدون" بينما شبه النفس كالسجين في الجسد الفاني، وقال بالتناصح لكي يبين اختلاف جزاء النفس طبقاً لما قدمته من أعمال في هذا العالم، فإنَّ كانت نفسها لفلاسوف كان جزاؤها العيش مع الآلهة. أما إنْ كانت نفسها معتدلة، فإنها تعود في جسد نيلة أو نحلة من الحيوانات الاجتماعية الأليفية. وإنْ كانت نفسها شريرة افترفت الذنوب وارتكتب الشرور فإنها تعود في جسد حيوانات مفترسة كالذئاب (50). ولا تخلو شذرات هيراقلطيس من تمجيد لكلمة الإله العليا واعتبارها الدستور الخفي الذي ينظم العالم والذي ينبغي على الإنسان أن يبحث عنها دائمًا منصتاً إليها في جلال وهيبة فهو يقول:

"لا تنتصروا لي بل للوغوس، لأنَّ "اللوجوس" مشترك بين الجميع"، واللوجوس هنا لفظة تعنى الكلمة الكلبة الإلهية العليا، والإنصات إليها لدى هيراقلطيس يُعد جوهر العقل الإنساني الذي تُعدّ حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهي الكل

(48) برتراند رسل، نفس المرجع، ص 85.

(49) windleband, Ibid, p. 56.

(50) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود، في "محاورات أفلاطون" القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1966، ص 153 - 155.

والإنسان لا يعرف حقيقة إلا بالاتحاد بها اتحاداً كلياً، وقد يرتب على هذه الفكرة لدى هيراقلطيوس معارضته لنهج آخر في المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التي تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لها، فالمعلومات الكثيرة لا تكفي للفهم⁽⁵¹⁾.

وإذا كان هيراقلطيوس يعتقد مواطنه في معارفهم المرتبطة بجمع المعلومات الحسية فإنه ينتقد them بشدة حينما يهاجم آلهتهم الشعبية ويحارب الدين الشعبي Popular religion المنتشر بينهم لأنه يجد فيه عدداً من العادات والأفكار معيبة ومخلة، وغير لائقة ومثيرة للسخرية القاسية. ولكنه رغم ذلك يرى أن الفكرة الدينية عن الإله الأعلى المسمى زيوس فكرة تستحق التقديس والاحترام لأنها توقيت الفكر السامي المتربع الطاهر

وبالطبع ففكيره عن الإله لا يمكن أن تتساوى بتلك الصورة ذات الصفات الإنسانية لزيوس anthropomorphized form of zeus بل إنه يسير في اتجاه يبقى الإله بعيداً عن أي ملامح إنسانية⁽⁵²⁾. فهو يتحدث عن "الإله" باعتباره متبرزاً عن "الآلة" حين يقول "إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها، أمّا سبيل الإله ففيها الحكمة"⁽⁵³⁾. و"يسمى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله، كما هي الحال في الطفل بالنسبة إلى الإنسان" وأحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله كما أن أجمل القرود قبيح بالنسبة إلى الإنسان⁽⁵⁴⁾.

ولا شك أن هذه التذمرات المتفوقة قد نأت بهيراقلطيوس عن الوحدية المادية الصرفة التي وجدناها لدى أسلافه من الأيونيين: طاليس وانكسيمانتس، فهو لم يعتمد فيها على توضيح أن النار التي اعتبرها العنصر الأول عصراً غير محسوس. بل أوضح علاوة على ذلك إيمانه بوحدة كامنة في تلك الأضداد ووراثتها. ورسم مواطنه طريق الوصول إلى إدراك هذه الوحدة وفهمها وطالعهم بالعلو على هذه المحسosات لكنه يستطيعوا الاتحاد بذلك الإله صاحب الكلمة العليا. وبشكل عام فقد أخذ

(51) نعير حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 58.

(52) Jaeger, Ibid., p. 125 - 126.

(53) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 85.

(54) هيراقلطيون، شنرة 97، 98، نقلًا عن ترجمة أحمد الأهوري، المرجع السابق من 110.

هيراقليطس موقفاً في الأمور الدينية شبيهاً ب موقف فيثاغورس، ولم يكسر الاعتقاد الشائع كسرأً تاماً، بل أيد تفسير الأساطير المشتملة على التوحيد و ذات الدلالة الأخلاقية⁽⁵⁵⁾، وهذا ما أكدته وقام ببلورته وتطوره أفلاطون بعد ذلك.

وعلاوة على ذلك فقد أسهمن اكتشاف هيراقليطس لسيلان وتغير هذا العالم في تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة، فلسوفات كل من بارمنيدس وديموقريطس، أفلاطون وأرسطو يمكن وصفها - على حد تعبير بوير - بأنها محاولات لحل الإشكالات في هذا العالم المتغير الذي اكتشفه هيراقليطس⁽⁵⁶⁾. ورغم الاختلاف بين هيراقليس وأفلاطون في هذا الموضوع، إلا أن هناك تشابهاً بينهما، فهيراقليطس قد عم تجربته في رؤيته للتغير الاجتماعي إلى عالم "جميع الأشياء"، وقد فعل أفلاطون نفس الشيء، ولكنه مد اعتقاده الخاص بالدولة المثلية التي لا تفسد إلى مجال "الأشياء جميعاً" فقد اعتقد أن لكل نوع من الأشياء العاديّة الفانية مثلاً يضاهيه لا يفني، وهذا الاعتقاد في الأشياء التي لا تتغير ولا تفنى الذي يسمى عادة بنظرية الصور أو المثل أصبح المبدأ الأساسي والمركزي في فلسفة أفلاطون⁽⁵⁷⁾. وإذا أضفنا إلى هذا أن نظرية المثل الأفلاطונית تعد - كما سنرى - محور حديث أفلاطون حول الألوهية لعرفنا إلى أي حد كان تأثير هيراقليطس كبيراً على أفلاطون رغم إهمال أفلاطون الاعتراف بهذا التأثير في محاوراته.

وإذا انتقلنا إلى دراسة فكرة الألوهية لدى الطبيعين المتأخرین، وجدنا أنهم قد عاصروا تبارين متأللين قد ظهرنا معهم بما الإيلية والفيثاغورية، ولذا فإن دراستنا لهم ستدور حول التساؤل عما أضافوه من جديد على أسلفهم من الطبيعين الأوائل وهل تأثروا بالتأللين من معاصريهم أم ساروا على نفس نهج أسلفهم في تصورهم للألوهية؟

(55) Windleband, Ibid, p. 56.

(56) Popper (K.R.), *The open society and its enemies*, Vol I. *The spell of plato*, London, George Routledge of sons, LTD., 1974, p. 10.

(57) Popper (K.R.) Ibid, pp. 16 - 17.

وهؤلاء الفلاسفة هم انكساجوراس وانبادوغليس وديمقرطيس، ولما كان الأول قد تأخر في نشر آرائه عن الثاني مع أنه أقدم منه وكان من جهة أخرى قد عمر بعده، وتفلسف في أثينا، واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل، فقد أخذنا الكلام عنه (58).

ويمثل أنبادوقليس (490 - 430 ق.م) في شخصه أكمل تمثيل ذلك الخلط الذي كان في فيثاغورس، فهو كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرجاً في آن واحد، ورغم أنه كان معاصرًا لبارمينيس إلا أن مذهبة يتصل في كثير من وجهاته بصلات من التقارب مع هيراقليطس أكثر مما يتصل ببارمينيس⁽⁵⁹⁾ وقد كان معروفاً كسابقيه لدى العرب بل كانوا يعتبرونه أول من وصف من اليونانيين بالحكمة لأنه - كما يقول محمد بن يوسف العامري - كان تلميذاً لداود الكلبي وصلاحياً للقمان الحكيم⁽⁶⁰⁾.

والكون عند أثنا وعشرين كالكون عند أسلافه، انكسيمندر وهيراقلطيس، له نفس الملامع والصفات التي لكل الفكر الكوني الأخرى، المفتر للعملية الطبيعية بطرق التشبيه المأخوذة عن حياة الناس الاجتماعية والسياسية^(٦١)، إلا أنه لم يحاول رد الأشياء إلى مادة واحدة كما فعل الأيونيون، ولكنه اعتبر موادهم الثلاث (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول من وضع التراب مبدأ، وقال إن هذه الأربعية مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثان، لا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض، وكل منها كيفية خاصة: النار والبارد للهواء، والرطب للماء، والجاف للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يخرج المصور بمنزل الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقة. وإنما تجتمع العناصر

⁽⁵⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 35.

(59) برتلندر مل، نفس المترجم السابق، ص 98.

(60) الشهري، مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأخرى، منشور بكلية تصور فلسفية مهادة إلى الدكتور يbrahim مذكر، بإشراف دكتور عثمان أمين،

القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م ، ص 151

وتفرق بفعل قوتين كبريين يسميهما، المحبة والكرابهة⁽⁶²⁾، المحبة تضم الذرات المشابهة عند التفرق والكرابهة تفصل بينها. ويغلب كل منها حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة، أو للكرابهة فتسود الكثرة المضطربة، فيمر العالم بدور محبة تخلله الكرابهة وتحاول إفساده، ثم بدور كرابهية تخلله المحبة وتعمل على إصلاحه. فنارة ترجم الكثرة إلى الوحدة وهي الكثرة الإلهية تتحد فيها العناصر جميراً، وطوراً تتفرق الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بال تمام إلى ما لا نهاية⁽⁶³⁾ ويوضح هذا من حديث ابنابوقليس نفسه فهو يقول في قصidته "في الطبيعة": "لقد نما في وقت واحد فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً" وفي وقت آخر انقسم وأصبح كثيراً بعد أن كان واحداً، فهناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة وفناء مزدوج كذلك .. وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التيار المستمر، فتتحدد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل إلى وجهاً بسبب قوة الغلبة المفردة، فهذه العناصر جميراً متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة ثم تسود على مر الزمن. ولا يظهر إلى الوجود أو يختفى من الوجود شيء خلاف هذه العناصر، لأنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن⁽⁶⁴⁾.

وهذا نجد تشابهًا بين ابنابوقليس وهيراقليطس في تفسير نشأة الأشياء، فكما أن وجود الأشياء عند هيراقليطس يُعنى إلى تعادل الحركة الصاعدة نحو النار والحركة الهابطة نحو التراب، وكذلك فإن وجودها عند ابنابوقليس يُعنى إلى تعادل المحبة والكرابهة⁽⁶⁵⁾. وإذا كان أنكسيمندر قد قال بالإنضمام والانفصال، وإنكسيمانس بالتكاثف والتخلخل، وكلا الأمرين يحتاج إلى علة، فما علة الانضمام

(62) وهذه تسمى في الكتب العربية لجيانا: المحبة والغلبة، وقد استعمل هذه التسمية الدكتور الأهوازي، لـ المحبة والعدوان لدى البعض، أو المحبة والبغض لدى آخرين.

(63) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 35 - 36.

(64) ابنابوقليس *قصيدة في الطبيعة*، الترجمة العربية لها لأحمد فؤاد الأهوازي نفس المرجع السابق ص 167 - 168.

(65) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 58.

أو النكاثف، وما سبب الانقضاض أو التخلخل؟ فإننا نجد لدى أنسابوقيليس التعليل الذي يقبله العقل لهذه الظواهر، وهي المحبة والكرابية، اللذان يُعدان أرليان كالعناصر الأربعية المادية، فالحب موجود داخل العناصر الأربعية ومساوٍ لها في الطول والعرض، أمّا الكرابية فموجودة خارجها ومساوية لها في الثقل، وعليه كان أنسابوقيليس أول من قال بوجود نوعين من الأصول أو الجواهر، مادية وحركية، فأمّا المادية فهي النار والهواء والماء والتراب، وأمّا الحركية فهي الحب والكرابية اللذان يحركان العناصر المادية حركة آلية وبذلك يمكن أن يُعد أنسابوقيليس أول من ميز أيضًا المادة عن سبب حركتها، فبعد أن كانت المادة طبيعة حية قادرة على النمو والحركة الذاتية ولا تحتاج إلى ما يحركها أصبحت عند أنسابوقيليس موatanًا مطلقاً ترجع حركتها إلى سبب آخر غيرها⁽⁶⁶⁾.

ولكن ينشأ هنا تساؤل عن كيفية إحداث المحبة للاتحاد وكيف تفعل الكرابية فعلها؟ أهناك غاية يهدف العالم إلى بلوغها أم أن العالم أشبه بالآلة التي تسير منذ أن انطلقت بغير غرض؟ الحق أن عالم أنسابوقيليس مادي وألى ويمتاز بالحركة الدائمة كما عرفنا، وهو أيضًا لا يفتقر إلى علة أخرى خلاف المحبة والكرابية اللتين حرّكتا العناصر ابتداءً ولا تنفكان تحركانها في الطريقين اللذين تحدثنا عنهما، فالعناصر الأربعية بالإضافة إلى المحبة والكرابية، هي الحقائق الست المادية التي تخلو عن الغاية، مما جعل أفلاطون وأرسسطو فيما بعد ينتقدان أنسابوقيليس على أساس انعدام العلة الغائية في مذهبة⁽⁶⁷⁾. فالكائنات التي نشاهدها على صورة معينة إنما ظهرت "كيفما اتفق" أي بمحض الصدفة، ومع ذلك فنكونينا هذا التكوين إنما يخضع أيضًا للضرورة، أي لحكم الضرورة العميم، Chaos.

تلك الفكرة التي سادت الأساطير اليونانية منذ أيام هوميروس وهزیود، فقد ظهرت الأرض Earth والحب Eros عن هذا العلماء، وقد اقتبس أفلاطون هذه الفكرة في

(66) نفسه، ص 58 - 59.

(67) أحمد فؤاد الأهونى، نفس المراجع السابق، ص 185.

"المأدبة" في الحديث الذي يقدمه عن طبيعة الحب لكي يثبت أن الحب هو الأقدم بين كل الآلهة⁽⁶⁸⁾.

وقد عبر أنبادوقليس عن أن الضرورة أمر إلهي، إذ أن الآلهة قد أقسمت قسماً موئقاً باغلوظ الإيمان على أن تحافظ على هذا النظام محافظته تامة⁽⁶⁹⁾. ولعل هذا هو ما جعل أنبادوقليس يشعر بأنه قد كشف الوجه الحقيقي لنشاط القوى السامية في الطبيعة، رغم أنه لم يكن مهتماً بإعطاء برهان خالص على وجود الآلهة كما كان أسلافه يهتمون بذلك، فبالنسبة لهم جميعاً كان الوجود الإلهي في العالم وجوداً مباشراً ومطلقاً. أما مشكلة وجود الإله بالنسبة إليه، كانت ببساطة مشكلة صورة هذا الإله⁽⁷⁰⁾.

وصورة هذا الإله لديه غير واضحة، فقد اتضح من نظريته في العناصر الأربعية مضافاً إليها نظريته في المحبة والكرابية كعنصرین محركین لا تعطينا تلك الصورة لأنها لا تبين لنا كما يقول يجرإ إلا أن فلسفة الطبيعية مرکبة من أحادیة أکسینوفان والإيليين السابقین عليه، مع ذلك التعدد في الآلهة الذي تصوره نتائج تلك النظرية الفیزیقیة⁽⁷¹⁾. إذ أنه قد اعتبر تلك العناصر الأربعية متساوية في الألوهية والقيمة والخلود، وإن كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى عندما يتحدث عن الأحياء، ويحدث الامتزاج والفصل بفعل القوتين الإلهتين الحب والكرابية⁽⁷²⁾. وتلك هي الآلهة الحقة عنده⁽⁷³⁾، وذلك إذا استبعدنا ادعاءه هو نفسه بأنه نبى أو إله، حينما يصور نفسه بأنه معبد من أهل

(68) Jaeger (W.), Op. Cit. 139.

(69) راجع: أنبادوقليس، للتطهير، المنشور ترجمة له بكتاب أحمد فؤاد الأهواني نفس المرجع، ص 186.

(70) Jaeger (W.), Op. Cit., 153.

(71) Ibid., p. 153.

(72) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 98 - 99.

(73) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 36.

مدينته وسكان المدن الأخرى الذين التفوا حوله يطلبون حكمته الروحية، وعلاجه الطبي. فهو يقول في استهلال قصيده "التطهير": "أيها الرفاق الذين تسكنون المدينة العظيمة المطلة على صخور اكراجاس الصفراء، أيها الصحاب العاكفون على الأعمال الفاضلة، الحامون ذمار الأغраб، الراعنون حقوقهم، البرينون عن أعمال البشر سلاماً. إني أطوف بينكم وأمشي إليها مُحدداً لا بسراً فانياً، يخلع جميع الناس علىٰ كما ترون تيجان الذهون، ويجدني الرجال والنساء حين أزورهم في مداňنهم المزدهرة (كأنني إله) ويتبعوني منهم آلاف يسألونني عن طريق الفوز ينشد بعضهم العجزات، ويطلب بعضهم الآخر مني كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التي أوجعنهم بالآلامها زماناً طويلاً⁽⁷⁴⁾.

ولقد كان انباروقليس بالفعل ذا شهرة واسعة، أزر الشعب حين ثار على حكم الطغيان، وزادت محبة الشعب له حين رفض الناج الذي قدّم إليه. ولم تكن منزلته سياسية فقط، بل كان في نظر الشعب إليها، أو نبأها، أو مخلصاً لأرواحهم ونفوسهم، كما قال هو عن نفسه لأنّه كان يتحدث عن ثقة مستندة من ثقة أهل وطنه به، غير أن ما ذهب إليه من أنه إله كان شيئاً فريداً في تاريخ الفلسفة اليونانية. والحق أن تجارية الدينية التي سار فيها على نهج التحلّة الأوليفية هي التي صبغت روحه هذه الصبغة، وجعلته يعتقد هذا الاعتقاد. والأوليفية كما نعلم قد اندمجت في الفيثاغورية في تصور النفس الإنسانية على أنها إلهية هبطت إلى البدن عقوبة لها، وليس لها من سبيل إلى الخلاص إلا بالتطهير، والاعتقاد السائد أنه كان من أكبر ممثليها في القرن الخامس، إذ يرى أنه قد تعلم على يد فيثاغورس نفسه⁽⁷⁵⁾.

ولقد نقل أفلاطون هذا أيضاً في محاورة "فيدون" حينما تحدث عن التطهير

(74) انباروقليس، التطهير، ترجمة لـأحمد فؤاد الأهوانى، بنفس المرجع السابق ص 187.

ونظر أيضاً: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 103.

(75) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 187 - 188.

وعن مصير النفس الإنسانية⁽⁷⁶⁾، ولعل سocrates في تلك المحاورة يشبه نفسه بانبادوقليس بينما يطمئن تلاميذه على مصيره لأن نفسه لم ترتكب خطيئة وأنها ولا شك ستعود إلى الخلود مع الآلهة ومع الخالدين من أبناء البشر ولم يقف تأثير انبادوقليس على أفلاطون بل انتقل من خلاله أحياناً، ومن خلال شذراته هو نفسه إلى الفلسفة المسلمين، فالشهيرستاني في "الملل والنحل" يصور هذا الحديث لأنبادوقليس عن الخلاص للنفس بأنه تصوير للقيمة في ملحمة بارعة الخيال، إلا أنه يعيّب عليه أنه قد جعل الخلاص للنفوس جميعاً ولم يفرق بين الطيب والخبيث، بل هو لديه خلاص عام لجميع النفوس⁽⁷⁷⁾.

والحق أن هذا الانتقاد ليس صحيحاً لأن أنبادوقليس يفرق بين الناس تبعاً لأفعالهم كما فعل أفلاطون، فبعضهم فقط هو الذي سيحظى في النهاية بالنعميم الأبدى في رفقة الآلهة، ولعل هؤلاء هم الذين يترقعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم، فهو يقول في نص شبيه تماماً نجده لدى أفلاطون "ولكنهم (أي أولئك الأطهار) يظلون آخر الأمر بين البشر الفاني مطهرون أنياء وناظمين أناشيد وأطبياء وأماء، وبعدئذ يصعدون آلهة مجدهم الشرف، يقاسمون سائر الآلهة مدافاتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحراضاً من متاعب بني الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنحة من الآلهي"⁽⁷⁸⁾.

وقد سبق أنبادوقليس، أفلاطون أيضاً إلى الفكرة التي جاءت في أشهر فقرة كتبها أفلاطون في "الجمهورية" وهي الفقرة التي يشبه فيها هذا العالم بالكهف، لا نرى فيه إلا ظلال الحقائق التي تقع في العالم المضيء من فوقنا، وإن كان مصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأولي⁽⁷⁹⁾، كما أشرنا من قبل.

(76) لنظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود ز، ص 152 وما بعدها.

(77) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، القاهرة، دار الفكر العربي ، 1971 ص 242.

(78) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 104 - 105 .

(79) نفس ، ص 104 .

أما انكساجوراس Anaxgoras (428 - 500 ق.م)، فقد مثل سابقه من الطبيعيين في كثير من آرائهم، إلا أنه قد تميّز عنهم بـأن القوة الحيوية والحركة لديه مميزة عن الجسم الذي تحرّكه، وهو في هذا أشبه بـأينادوقليس إلا أنه قد فاته أيضاً حينما جعل هذه العلة متمايزة عما تحرّكه، وقد أسمها العقل nous-mind أو الفكر Intelligence، وقد اقترح انكساجوراس هنا الاسم بوعي تام وعن قصد، ووظيفة هذا العقل ترتيب وتنظيم الأشياء بواسطة حركة دائرية ينتج عنها ذلك النظام الآلي. إنه بوضوح ذلك المبدأ الذي خطط بعقله الإلهي السامي، نظام العالم بكل جزئياته. هذا المبدأ السامي، الذي جعل سقراط يأمل فيه أكثر مما وجده فيه فعلاً⁽⁸⁰⁾.

والحق أن انكساجوراس في تفسيره لنشأة الأشياء لا يختلف كثيراً عن سابقه فهو يخلط بين كل ما تصوروه، حينما يقول: "كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر لأن الصغير أيضاً لا نهائٍ، ولما كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن ممكناً لصغرها تميّز أي شيء منها. ذلك أن الهواء والأثير، لأنهما لا نهائيان، كانوا يحكمان كل شيء وهذا راجع إلى أنهما كانوا أكثر العناصر أهمية في الامتزاج الأخر، سواء في العدد أو في الحجم ... ولما كانت هذه الأمور كذلك، فيجب أن نفترض احتواه الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذلك جميع الأشياء التي تحتوى على أشكال من كل ضرب وألوان من كل منها، وأنذوّاق الذبحة، وأن الناس أيضاً قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة. وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً، دون أن يتميّز أي لون لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، نعني امتزاج الرطب والجاف، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان في الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه آخر، ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن كل شيء موجود في الكل"⁽⁸¹⁾.

(80) Comford, Greek religious thought, p. xxii.

(81) انكساجوراس، في الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوري، بنفس المرجع السابق، ص 193.

ولكن حديث انكساجوراس عن العقل كمبدأ منظم لكل هذه الأشياء، هو مبلغ الجدة والطرافة لدى انكساجوراس. ولعل هذا العقل هو "إلهه" لديه، مما يجعل دراسة الإنسان بما لديه من قوى مماثلة للإله داخل نفسه، تُعد مدخلاً لدراسة العقل الإلهي⁽⁸²⁾. ولنمعن النظر فيما يقوله انكساجوراس حول تصوريه لهذا "العقل": "في كل شيء، جزء من كل شيء، ما عدا العقل Nous . وهناك بعض الأشياء تحتوى على العقل أيضاً .. جميع الأشياء، الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا ينهاي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان متزجاً بائي شيء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام متزجاً بشيء آخر.. ولو أن الأشياء كما كانت متزجت بالعقل لاحتلت بيته وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطى الأشياء جميعاً وأنقاها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة، ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كغيرها وصغيرها.. والعقل هو الذي حرّك الحركة الكلية فتحرّكت الأشياء الحركة الأولى .. والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذي بثّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون"⁽⁸³⁾.

ولعل هذه الأقوال قد أوضحت لنا سبب أعجاب سقراط الأفلاطوني بانكساجوراس حينما بدأ في قراءة هذا الكتاب. وتوضح لنا أيضاً سبب ضيقه من انكساجوراس، لأنّه في نظره لم يستند من هذا العقل أى فائدة، فهو لم يستمر في جعل العقل علّة لنظام الأشياء، فقد ذكر علاً أخرى كالهوا والتأثير والماء وأشياء أخرى غريبة، كما يقول في "فيدين". وقد انتقد أرسطو وانكساجوراس على نفس الأساس، أى أن العقل لا وظيفة له، أو على حد قوله "إنه خارج الآلة Deus ex machin⁽⁸⁴⁾".

ورغم هذه الانتقادات التي وجهها سقراط وأرسطو إلى انكساجوراس، فإن

(82) Jaeger (W.), Op. Cit.p. 164.

(83) انكساجوراس، نفس المرجع السابق، ص 194 - 195.

(84) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 202.

فكرة تلك كانت ولا شك تمثل تطوراً هاماً في تصور الفلسفة اليونانية للألوهية، بل وفي تصور سocrates وأفلاطون وأرسطو وأفلاطون على وجه الخصوص، فإله أفلاطون مثلاً قريب من هذا "العقل"، فما العقل هنا إلا مدبر وصانع خيراً وأب للعالم، وهذا الاعتقاد بقي دائماً في محاورات أفلاطون المختلفة⁽⁸⁵⁾. وكذلك لدى أرسطو الذي جعل الإله خارج العالم حينما تصوره محركاً لا يتحرك في كتابه "ما بعد الطبيعة". فهو المحرّك الأول الذي حرّك العالم ككلّةٍ غائيةٍ له، ولكنّه لا يُعنى بالعالم ولا يتصل به وكل الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أنّ الأول يجعله علةً فاعلةً والثاني يجعله علةً غائيةً⁽⁸⁶⁾. أمّا صفات العقل عند كلّيهما فواحدةٌ تقريباً، حينما يُقصد بالعقل هنا العقل الفعال عند أرسطو، إذ يصفه بأنّه خالد وأولى⁽⁸⁷⁾، نقى غير متزج، قائم بذاته، ومن جوهره مختلف عن جوهر الأشياء المادية. فانكساجوراس إذن مثل أرسطو، ثانٍ، يقول بمبدأين متميّزين هما المادة والعقل، أمّا المادة فهي لديه البذور الأولى Spermata Seeds التي كانت معًا لا نهاية لها في العدد أو الصغر، وأهم صفاتها أنها متزج وتتفصل حتى تتكون الأشياء الظاهرة لنا.

أمّا العقل فليس متزجاً بشيء، وإنّما كان فيه جزءٌ من كلّ شيء، كغيره من الأشياء المادية وإنّما كان العقل غير متزج فهو نقى خالص عن المادة⁽⁸⁸⁾، فقد وصفه أيضاً بأنه ألطاف الأشياء وأنقاها، وتفسّر فريمان Freeman كلمة "الألطف" بأنّها توحى بأنّه مادة، ولكنها مادة نقية ونقاوها يعود إلى أن العقل منفصل تماماً عن الأشياء الأخرى، وذلك يمكنه من معرفة المادة معرفة تامة ويتحقق له سيادة مطلقة، ولم يكن يتحقق ذلك لو لم يكن العقل مستقلّاً، ولو لم يكن هو مصدر الحركة والحياة⁽⁸⁹⁾.

(85) Cornford (F.M.), Op Cit., P. xxii.

(86) أحمد فؤاد الأهولاني، نفس المرجع السابق، ص 203.

(87) لرمضان طالب، لتنفس، نقله إلى العربية لـأحمد فؤاد الأهولاني، مراجعة الألب جورج قوتوسي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ص 112 - 223 - 435 من 22 - 23.

(88) أحمد فؤاد الأهولاني، نفس المرجع، ص 203.

(89) Freeman (K.), Companion to the pre-socratic philosophers, Basil Blackwell, 1959, p. 267.

وإذا انتقلنا إلى ديمقريطس *Democritus* (470 - 361 ق.م)، الذي قتل فلسفته ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند الطبيعيين من اليونانيين، وجدنا أنه قد حاول تفسير كل شيء، تفسيراً آلياً صرفاً، ورداً للاختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل فقط. واستبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالمحبة والكرابحة عند انبادوقليس والعقل عند انكساجوراس^(٩٠)، واشتراك ديمقريطس مع لوقيبوس في تقديم المذهب الذي وفق بين الإيلية والتجريبية. فلوقيبوس وديمقريطس كانا مقتنين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة متنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود له، ومن جهة بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تُنكران^(٩١)، فقاًلَا بأن الذرات هي الجوهر والملاء والوجود. والفضاء هو الخلاء واللامشي، واللامحدود. وهذه الذرات موجودة منذ الأزل وأن الحركة صفة ذاتية للذرات، وقد شرحاً كيف نشأت الحياة والعالم من هذه الذرات، فقد تكون العالم من تطاير الذرات الصغيرة والكريوية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، ف تكونت الأرض، وظهرت الحياة نتيجة التولد الذاتي، فالإنسان لدى ديمقريطس نشاً من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية.

أما عن النفس التي هي علة الحياة في النبات والحيوان والإنسان، فهي مادية لأنها ذرات كريوية الشكل، نارية^(٩٢).

وإذا تساءلنا عن موقف ديمقريطس من الألوهية، فإننا نجده ينتقد كل القدماء في تفسيرهم للألهة ويصفهم بالسلفة، والغباء، والجهل، إذ يقول "حينما رأى القدماء ما يحدث في السماء من ظواهر كالرعد، البرق، الصواعق، انضمام النجوم، كسوف الشمس وخشوف القمر، فزعوا وقالوا بأن هذه الأشياء سببها الألهة"^(٩٣).

(٩٠) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 79.

(٩١) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 38.

(٩٢) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع المسبق، ص 223 - 224.

Sextus Empiricus, Adv. Math., ix. 24.

Cornford (F.M) Op. Cit., p. 140

فديمقريطس يرد اعتقاد الناس في الآلهة إلى عدم قدرتهم على تفسير هذه الظواهر التي تفزعهم، ولعله قد اتخذ من هنا مقدمة لكي يحاول تفسير هذه الظواهر هو ومن تابعوه، فإذا استطاعوا بالفعل تفسير هذه الظواهر تفسيراً علمياً، لم يكن بهؤلاء الناس حاجة للاعتقاد في أن الآلهة هي سبب هذه الظواهر الطبيعية.

ويقول ديمقريطس في إحدى شذراته، "إن الآلهة بالنسبة لهؤلاء القدماء، تعطى كل الأشياء الخيرة للبشر، ولكن الشر والأذى والأشياء عديمة الفائدة ليست أبداً من هبات الآلهة وهم يردون كل هذه الأشياء لأنفسهم بغيرائهم وجهلهم" (94). ويضيف ديمقريطس وكأنه يقلل من شأن من يعتقدون في الآلهة "تحب الآلهة فقط أولئك الذين يكرهون ارتكاب الذنوب" (95).

وقد وقف ديمقريطس موقفاً مختلفاً تماماً عن سابقيه في رأيه حول الآلهة، ذلك أنه كان يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة ممتازة، وهو الشكل الدائري الذي يخضع لنظام النار والعقل، ويمكن فوق هذا أن يمثل هذا العنصر الآلهي (96). فالآلهة لديه مادية تتكون من الذرات النارية التي تشبه الأنفس فيما، والدليل على وجودها أنها نراها، أو قل إنها تزورنا وبخاصة في الأحلام. وهذه الصور التي نصرها عن الآلهة حقيقة، وليس للآلهة في نظره من خطر، ولبيس لها فائدة، لذلك كانت الصلاة والدعاة وتقديم القرابين لها عبئاً لأن المريض الذي يطلب الشفاء يجب أن يتلمس الصحة في نفسه لا في الدعاء لتماثيل الآلهة، وحيث كانت الآلهة صوراً موجودة في الهواء ندركها بالبصر، فهي تنطبع كذلك في أعين الحيوانات، ولذلك كان الحيوان مدركاً للألوهية. وليس الآلهة خالقة لهذا العالم، لأن كل شيء

(94) نقلأ عن:

Democritus frags. 175.
Cornford (F.M.) Op. Cit., p. 141.

(95) نقلأ عن:

Democritus, F. 217.
Cornford (F.M.) Op. Cit., p. 141.

(96) لولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص 312.

يرجع إلى العلل الطبيعية، ولا يحتاج العالم إلى عنایتها⁽⁹⁷⁾.

ويمكّنا القول إن لدى ديمقريطس مبرراته في كل انتقاداته على اعتقادات مواطنيه في آلهة أسطورية أحياناً، أو آلهة هي كالمتماثيل أحياناً أخرى، ولكنه، هو نفسه، لم يستطع أن يلتمس الأفكار التي جرّدت الألوهية وجعلتها مفارقة أحياناً، ولا فعالية لها في العالم أحياناً أخرى، فحق عليه لهذا كل الانتقادات التي واجهها من معاصريه ومن أفلاطون وأرسطو لما دبرته الصرفه التي خرجت عن إطار العالم الطبيعي لتتحقق بالآلهة أيضاً.

ولا يجب أن تخفي تلك المادية الصارخة لدى لوقيبوس وديمقراطيس ما كان موجوداً في تلك الحقبة من تاريخ الفلسفة اليونانية من آراء مثالية حاولت الوصول إلى فهم مجرد لتصور الألوهية مما كان له أكبر الأثر على أفلاطون بعد ذلك، وأعني بهؤلاء فلاسفة الفيئاغوريه والإيليه.

(97) أحمد فؤاد الأهونى، نفس المرجع السابق، ص 225 - 226.

الفصل الثالث

الالوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والإيليين)

يبدأ التيار المثالى الصوفى فى الفلسفة اليونانية بفيثاغوروس وبارمنيدس، والحق أن هذا الاتجاه لا يختلف مع الاتجاه العلمى الذى تحدثنا عنه من قبل. فالاصل لهما معاً كان الدين. فلكل منهما اتجاه ديني يناظره وكان أصلًا له. فقد نشأ الاتجاه العلمى الذى بدأ من طاليس وانكسيمندر من الديانة الأولبية. ونشأ هذا الاتجاه المثالى الصوفى من الديانة الأورفية والديانة الديونيسية. وعليه فإنه إذا كان انكسيمندر قد استوحى أفكاره من هوبيروس الآيونى وألهة الأوليب، فإن فيثاغوروس قد استوحى أفكاره من أورفيوس وديونيسيوس، وكل الفارق هنا أن انكسيمندر يعبر بلغة طبيعية مجردة من الأشياء ذاتها التى تعتبر عندها الديانة الأولبية بطريقية رمزية أسطورية، ويصف فيثاغوروس بطريقية طبيعية مجردة ما تصفه الديانة الأورفية والديونيسية على نحو أسطوري خرافى⁽¹⁾.

وأعتقد أننا نستطيع أن نتحدث عن هذه الفلسفة الفيثاغورية، وعن تصورها للالوهية فى ظل معرفتنا أن فلسفة فيثاغوروس Pythagoras (572 - 497 ق.م) مؤسسها تعدَّ محاولة لصبَّ الديانة الأورفية فى قالب عقلٍ⁽²⁾. وقبل أن نتحدث عن كيفية هذا، نرى أنه من الواجب أن نعرف شيئاً عن حياة فيثاغوروس لأنها تمثل بالنسبة لفكرة أهمية خاصة.

وما يجعل الحديث صعباً عن هذا الرجل أنه من أشد رجال التاريخ استثناء للعجب والحيرة، فليس الأمر بالنسبة لفيثاغوروس يقتصر على كون الروايات التى تُروى

(1) كريم متى، للفلسفة اليونانية، ص 17.

(2) نفسه، ص 85.

عنه خليطاً يكاد يستحيل على إنسان فصل صوابه عن باطله، بل إن الحقائق التي هي أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأي، تصور لنا نفسية غاية في العجب، ونستطيع أن نصف فيثاغورس وصفاً موجزاً فنقول إنه مزيج من اينشتين ومسرادي⁽³⁾، ولكنني أعتقد - مع هنري توماس - أننا نكون أكثر دقة لو أطلقنا عليه أنه مزيج من بونا وبرتراند رسل، إلا أنه كان يميل إلى العلم أكثر من بونا، ويعيل إلى الدين أكثر من رسل⁽⁴⁾. فهو مؤسس ديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناصح الأرواح، وهو أيضاً الذي قال عنه وايتهد⁽⁵⁾ إن تصوّره للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكانى زمانى يتّحد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجانبية والطلاقة مثلًا.

ولذا فإن حديثنا عن فيثاغورس لكي نرى تصوّره للإلهوية يسير في اتجاهين، أوهما الحديث عن ردّه نشأة العالم إلى العدد. وثانيهما، مذهبه الديني. فقد اكتشف فيثاغورس إمكان وجود صلة بين مشكلة الكونيات ومنجزات الهندسة، إذ تختلف الأشكال الهندسية المختلفة من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة في مكان، فليس لها أية خصائص مادية، وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ورأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأسلس الجديد، اعتماد الاختلافات في الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات في التكوين الهندسي.

وتندّع هذه النظرة الجديدة أيضاً إلى عدم المبالغة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا يقدم ولا يؤخر، أولئك بحاجة إلى نسبة أية خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكل ما يجب أن تنسبه إليها هو القدرة على التشكّل في صور هندسية، فطبيعة الأشياء التي تُعدّ أساس تحديد ماهيتها في مجموعها هي التكوين الهندسي أو الصورة.

(3) برتراند رسل، نفس المرجع السابق، ص 64 - 65.

(4) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص 77.

(5) Whitehead (A.N.), Science and Modern World, Collier-Macmillan. Canada, LTD., Toronto, Ontario, 1967, p. 28.

ولقد حفقت هذه النظرية تقدماً كبيراً بالنسبة للنظرية الأيونية، إذ عجز الأيونيون عن تفسير الاختلافات بين الأنواع المختلفة من الأشياء، فمن غير المستطاع إرجاع هذه الاختلافات إلى المادة لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع مختلفة ولن يكفي القول بأن هذه الاختلافات غير طبيعية، أو أنها مفروضة من الخارج بتعنت⁽⁶⁾.

وكان هنا سر نجاح الثورة الفيئاغورية في العلم الطبيعي، إذ أنها قد حاولت تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى صورتها لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذي صنعت منه. أى أنهم قد نظروا إلى أن تكون الأشياء يمكن أن يُعبر عنها عبر رياضياً. وكان اكتشاف الفيئاغوريين للنسب الرياضية التي تحدد أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية حافزاً لهم على افتراض وجود مبدأ غير مادي (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار). أى أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود، والمحدود هنا هو العدد أو الصور، أما اللامحدود فهو المادة⁽⁷⁾. فالإعداد عندهم لها شكل أو هيئة cidos وهذه اللفظة (أيديوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو على الصورة، قديمة قدم فيئاغورس. وقد ذهب فيئاغورس إلى القول بأن الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها، إذ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلا في عصر أفلاطون، فلا غرابة أن يذهب إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد⁽⁸⁾. فكان بهذا أول من رأى في العدد عنصراً شاملًا كلباً عاماً ولم يعد استعماله قاصراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتد وانبعط على كل منطقة الوجود. وقد جاء في أحد النصوص الفيئاغورية:

"العدد دليل الفكر الإنساني وسبده، ولو لا قوته لبقي كل شيء غامضاً"

(6) كولنجروود، نفس المرجع السابق، ص 60.

Popper (K.), *Conjectures and refutations*, Routledge and Kegan paul, London 1974, p. 79.

(7) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 61.

(8) أحمد فؤاد الأهلواني، نفس المرجع السابق، ص 83.

مضطرباً، لواه لعشنا في عالم من الخداع والوهم لا في عالم من الحقيقة والصدق.
وفي العدد وحده - دون غيره - نجد عالماً قابلاً للفهم والإدراك".

أما أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار، أو أن عالم العدد عالم رمزي، وهذه فكرة كانت بمنى تام عن عقول المفكرين الغياثاغوريين، فها هنا وفي كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تمييز واضح بين الرمز والمرموز إليه فحسب وإنما يحل محله، ليست الأشياء متعلقة بالعدد أو معبراً عنها به. فالأشياء أعداد⁽⁹⁾. ولكن كيف يكون العدد هو أصل الأشياء وحقيقة لها؟

يمكن أن نرجع في هذا إلى رواية أرسطو، إذ يقول "لقد عُنِّي الذين عُرِفُوا بالغياثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول من افترض أن مبادئ الرياضة هي أيضاً مبادئ جميع الأشياء ولما كانت الأعداد هي أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا أن بينها وبين سائر الكائنات تشابهاً كبيراً يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء، ولما لاحظوا أيضاً أن الخواص والنسب التي تحدد الأنعام تعتمد على الأعداد، فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هي مبادئ كل شيء وتوصلوا إلى أن السماء كلها ما هي إلا انتلاف وعدد"⁽¹⁰⁾.

وقد فسر أرسطو مبادئ الأعداد بأنها مبدأ الزوجي والفردي، والواحد يتكون من كليهما لأنه إذا نظرنا إليه في ذاته تظهر فرديته ولكنه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائي اللامحدود. وإذا صعَّ قيل أرسطو لهذا من أن الواحد، وهو مبدأ الأعداد التي تدخل في تكوين الأشياء مركب من مبدأ الزوجي ومبدأ الفردي، فلا بد من تأكيد الأساس الثنائي في الفلسفة الغياثاغورية⁽¹¹⁾.

(9) لرنست كاسبر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان An essay of Man ترجمة إحسان عيسى، مراجعة محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأنبلس 1961م، 354.

(10) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 71.

(11) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 73.

ولكن هذا التفسير الثنائي لفيثاغورية لا يمكن قبوله بسهولة لأن الموناد الأولية تعلو على الزوجي والفردي وكل المتقابلات، فهي ليست ناتجة عن التقاء الأصداد بل سابقة عليها ومنها اشتقّت كل الموجودات الأخرى كما يقول كورنفورد⁽¹²⁾.

ويمكن التوحيد هنا بين العدد واحد أو الموناد الأولية وبين البدأ الأول الذي افترضه فيثاغوريون، وحاولوا جعله مبدأ غير مادي. ويؤيد هذا التفسير الشهيرزوري الذي يرى أن في عالم العقل ذاتات مجردة، هي "آيات" محبضة قائمة لا في "أين" وهي عديدات أي: معدودات لأنّه يصدق على الباري أنه أول وثانية العقل الأول، وهكذا إلى آخر المراتب⁽¹³⁾. والشهيرزوري يحاول هنا نقلنا من مجرد فهم تصور فيثاغورس للأعداد بأنها مبدأ للموجودات الطبيعية إلى تفسيره على أنه يحدث عن مبدأ الموجودات العقلية وتفسيرها على أنها معدودات أساسها الباري الذي هو أول هذه الأعداد. والحق أن هذا التفسير لا يبعد كثيراً عن الصواب، إذ أنّ أفلاطون قد استعار هذا في رئته إلى الفيثاغورية في أواخر كتاباته، وبالذات في "فيليبوس" وفي "دروسه الشفهية" التي يرجح أنها كانت تتعلق بتفسير الأعداد المثالية، ثم يفسر من خلال علاقة المثل بهذه الأعداد المثالية، ويدعّب فيها إلى تعريف أرقام للمُمْلُّ، ولما كانت الوحدة هي أرقى مبادئ الأرقام فإن أعلى المُمْلُّ الذي هو الخير يشارك في الواحد، وكذلك ترتيب المثل في هيراركية حسب مشاركتها في الواحد⁽¹⁴⁾.

إلا أن بورت Burtt يرفض هذه النظرة إلى الأعداد الفيثاغورية، ويقر أن قولهما بأن العالم قد صُنع من الأعداد، يميل لدى المحدثين إلى عدم المعقولة حتى أنه قد أصبح من المعروف أن ما قصده الفيثاغوريون كان وحدات هندسية، وإظهار نوع هذه الوحدات الهندسية الذرية قد اضطاع به مؤخراً أفلاطون في "طليماوس"⁽¹⁵⁾. وما

(12) نفسه، ص 75.

(13) شمس الدين الشهيرزوري، نفس المرجع السابق، ص 149.

(14) أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص 166.

(15) Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern physical Science, Routledge and Kegan paul, p. 30.

يذكر بأن الفيثاغوريين كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد وال موجودات، و يجعلونه مصدرها جميعاً، فتأويل أفلاطوني، كما رأى يوسف كرم⁽¹⁶⁾.

إلا أننا إذا وافقنا على أن المحدثين قد رأوا في نظرية الفيثاغوريين إشكالات لا يوافقون عليها وقد حلها أفلاطون، فلا نظن أن هنا يمكن أن ينسحب على رد العالم إلى الواحد. ذلك لأن الفيثاغوريين كما أوضحتنا قد ردوا العالم إلى أعداد ولما كان أصل الأعداد هو الواحد فالأكثر يقيناً أنهم أكملوا الشوط، وربوا هذه الأعداد إلى الواحد، وبالتالي تستطيع القول بأن أفلاطون قد أخذ هذا مطبقاً إيه على عالم المثل لديه - إن لم يكن هذا كشف فيثاغوري أيضاً إذا صح تفسيرنا لقولهم بأنهم كانوا يقصدون تفسير العالم العقول ورده إلى الواحد - إذ أن امتراج الرياضة باللاهوت الذي بدأ على يد فيثاغورس، كان صفة تميزت بها الفلسفة الدينية في البوتان، وفي العصور الوسطى، والحداثة حتى كانت. وكانت الأوروبية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الآسيوية التي يكتنفها الخفاء، أما عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسيبستيانو ولينتنز، فنرى امتراجاً وثيقاً بين العقيدة الدينية والتدليل العقلي، بين الطموح الخلقي والإعجاب المنطلق بما هو غير خاضع للزمان وقيوده، وإنما هبط إليهم ذلك الامتراج الوثيق بين الجانبيين من فيثاغورس⁽¹⁷⁾.

وكما كان للفيثاغورية هذا الشأن الخطير في ردّهم العالم إلى الواحد، فقد كان لهم أيضاً شأن مرحلة أكبر وأخطر في نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعليل والفهم فالفيثاغورية على هذا الصعيد قد عَدَت حركة إصلاح للمذهب الأيوني كما كان المذهب الأورقي حركة إصلاح في عبادة ديونيسيوس.

ولذا فقد عَدَ فيثاغورس صوفياً وإنْ تكون صوفيته من ضرب عقلٍ فريد - كما

(16) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 24.

(17) براتر اندرسل، نفس المرجع السابق، للترجمة العربية ، ص 74.

يشير رسلي - في نوعه، إذ كان ينسب لنفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية فقد قال "هناك ناس وهناك آلهة، كما أن هناك كائنات مثل فيثاغورس، لا هم من هؤلاء ولا أولئك"⁽¹⁸⁾. ولا شك أن الفييثاغوريه قد أخذت كثيراً من أفكارها هذه عن سابقيها، فإيمان الأورفية بأن اتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلى خلاص النفس مما أسموه "عجلة الميلاد"، أي عودة الروح إلى بدنه إنسان أو حيوان، قد عبر عنه فيثاغورس بفكرة التناسخ، وقد أخذ عن الأورفية أيضاً تنظيم اتباع الدين في جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الاعتقاد⁽¹⁹⁾. وكانت تعاليم الفييثاغوريه كلها تدعو إلى حركة إصلاح جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، ففيها طقوس من بابل ومصر وأسيا وترacia ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب الأورفية⁽²⁰⁾.

وقد كتب الكثيرون عن أسس الدين الفييثاغوري، فقد أشار يامبليقوس Imblichus of Syria مبيناً أسس هذا الدين قائلاً: "إن تجربتهم جمیعاً تشير إلى أنهم قد كفوا عن الفعل الذي لا يرضي الآلهة، وكان هدفهم من هذا، أن لديهم رغبة في التحدث مع الإله، وقد سخروا حياتهم في الطاعة لتوافق مع إرادته. وهذا هو أساس فلسفتهم لأنهم قالوا بأن مَنْ يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق"⁽²¹⁾، ولذا فقد كان فيثاغورس أندماك أكثر الفلسفه اليونانيين روحانية وأكثر زعماء التدين اليوناني تفاسفاً⁽²²⁾.

ويضيف كورنفورد، أن الفلسفه التي أوجى بها فيثاغورس تمثل إلى البحث في العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الإله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تنكسر عليه أشعة الضوء السماوى،

(18) نفسه، ص 66.

(19) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 77.

(20) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 78.

(21) Cheney (S.), Op. Cit, p. 92.

(22) Ibid., p.93.

ويكتنفه الضباب والظلام (23).

وقد احتفظ لنا فوتينوس Photius بتاريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة الملخصة: إن المرء يكتسب حسناً في سلوكه من ثلاثة طرق أولها: التحدث مع الإله ليدين من إخمام كل الشرور في نفسه، واتباع مسلك التقليد لكل ما هو إلهي، وبهذا يطوع نفسه لتفق مع الإله. وثانية: أن يعتقد في حياة الأفعال الخبرة، فالفضيلة دائمة تلزم الإنسان بالقداسة. وثالثاً: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح في الموت، حينما يصبح بتهذيب الجسد قادرًا على أن تستيقن روحه في الحياة إلى الإله، وما أكثر رؤلة الروح حينما تشوق طريقها إلى الإله، عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً في الموت (24).

ولعل تلك العبارات البليغة التي كتبها هؤلاء القدماء عن فيثاغورس وتعاليمه توضح لنا مدى سمو هذه التعاليم التي آمنت بأن النفس أسمى من البدن لأن جوهرها مختلف عن جوهره، ولذا فإن تطهير النفس واجب حتى إذا ما تخلصت النفس من هذا البدن، استطاعت أن ترتفع إلى العالم الإلهي، وصحّي أن هذا التطهير Katharsis ليس من إنكار فيثاغورس لكنه قد لعب دوراً كبيراً في تطويره، فبعد أن كان لدى الأورفية مجرد اتباع قواعد معينة في الطعام والملبس، وعيادات منتظمة تجري على أيدي الكنهة، زاد عليها فيثاغورس الاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى وتصفيتها، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم.

فالنظر أو العلم هو أعظم تصفيّة، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ويخلص من عجلة الميلاد. وقد تطورت فكرة التطهير وسارت في هذا الطريق العلمي، فأخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون أمثال فيلولاوس، واتبعها سقراط كما نرى في محاورة "فيدون"، وأصبحت محور فلسفة

(23) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 66 - 67.

(24) Cheney (S.), Op. Cit., p. 98.

أفلاطون، وأخذها معظم أصحاب المذهب الروحية حتى اليوم.⁽²⁵⁾

وقد تأثر أفلاطون بتلك المبادئ الفيئاغورية سواء في ردهم العالم إلى العدد واحد في مذهبهم الديني، مما حدا بالبعض إلى القول بأن ما يبدو لك أفلاطونياً ستجده عند التحليل فيئاغوريًا في جوهره، فكل الفكرة الثالثة بوجود عالم أزلٍ ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدّة من فيئاغورس.⁽²⁶⁾

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الإيلية طالعتنا مشكلة مؤسسيها، وعلى الرغم من أن هذا ليس موضع اهتمامنا إلا أننا نؤيد انتساب هذه المدرسة إلى أكسينوفان الذي وضع أسسها الفكرية الواحدية، وما كان من بارمنيدس إلا أن تابعه في اتجاهه وأكّنه، ووضع الأدلة على صحته وتركت لزبنون الدفاع عن المذهب وتابعه في هذا الدفاع عن المذهب مليوسوس. وهذا لا ينفي أن أهم منْ مثلوا الإيلية تاريخياً وأشهّرهم هو بارمنيدس، وذلك أنه كان مواطنًا لأيلياً التي تنتسب إليها المدرسة، وبالإضافة إلى هذا فهو المؤسس العلمي للمدرسة - على حد تعبير فنجلباند - فكل ما عرض بواسطة أكسينوفان من أفكار دينية حول وحدة وتفرد العقل الإلهي، وتطابقه مع العالم، قد طُرُّ بشكل تصورى تمام من قبل بارمنيدس كنظريّة ميتافيزيقية.⁽²⁷⁾

والحق أنه لولم يكن أكسينوفان Xenophanes (570 - 480 ق.م) لما كانت الإيلية البارمنيدية بهذه الصورة، ولعلنا نلاحظ - مع برون Brun أن محاولة أكسينوفان، كانت أول محاولة في تاريخ الفلسفة اليونانية لتخلص اللاهوت من آثار التفكير الأسطوري الذي صبغته به هوميروس وهزبيود.⁽²⁸⁾ وكانت محاولته هذه تسير جنباً إلى جنب مع محاولة فيئاغورس تخلص العقيدة الأورفية الدينية لدى

(25) أحمد فؤاد الأهواري، نفس المرجع السابق، ص 80.

(26) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 74.

(27) Windlband. Op. cit., p. 59.

(28) Brun (J), Le Présocratiques نقلًّا عن حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، مكتبة سعيد رافت، 1977 م. ص 87 . p. 68 .

اليونانيين مما شابها من خرافات وطلقوس وشعوذات. ولا غرابة أن يعتبر البعض اكسينوفان بمثابة أول مفكري يوناني حبقي ينادي بالتوحيد Monotheisme⁽²⁹⁾.

على أن وحدة الموجودات، أو وحدة الموجود - بآلف ولام التعريف - ستصبح هي قلب الفلسفة التي نادى بها بارمينيس بعد ذلك⁽³⁰⁾. فقد رفض اكسينوفان فكرة تجسيم الآلهة واتفق مع زعماء الإلية بارمينيس وزينون ومليوسوس في القول بوحدة الأشياء جميعاً، وقد أطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم "الإلهية" وقد ذكر عنه أرسسطو أنه القائل بأن الواحد هو الإله⁽³¹⁾.

ولكن كيف تم لاكسينوفان الوصول إلى هذه الفكرة؟ لقد كان الفلاسفة الماديون القدماء يعتقدون أن المادة كلها حية. وبالرغم من هذا فقد كانوا يتحدثون عن خلقة حية بدون خالق حتى، فحاول اكسينوفان أن يسد هذا النقص، والتقط الخيط من الفلسفه الشرقيين ثم رجع إلى فكرة "العالم الواحد في رعاية الإله الواحد". وقد قال في ذلك "إن مصدر الكون الأصلي هو الإله". وهنا نجد كيف بدأ اليونان يسلّمون بالفكرة الشرقية عن التوحيد: "الله واحد، لا بداية ولا نهاية له". فهو العقل الذي يهيمن على العالم، والجسم الذي يكون العالم وتقوم فكرة التوحيد على مذهب وحدة الوجود التي نادى بها الفلسفه الشرقيون، وقد أصبحت بدورها

(29) إن التوحيد Monotheism يمكن أن يوخذ بأكثر من صورة، فكلمات وحدة الوجود Pantheism والتاليه Theism قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكتاب المقدس ليعبروا بها عن تصورين مختلفين للوجود الإلهي، كلاماً يؤكد مبدأ الإله الواحد .. وأصحاب هذه الآراء هم المؤلهون Theists الذين يعتقدون في الإله واحد، وأنه الخالق أو الأساس في وجود كل الأشياء المترابطة وهو نفسه يعني ما هو عن العالم، فلتاليه يؤكد عادة أن الإله مفرد وأنه يجب أن يكون أكثر غیرية وقدسية.

Mathews (W.R.), *The Idea of God, An Introduction to The philosophy of Religion, an essay in "An outline of Modern Idiologie"* 1937, p. 55. 2.

(30) نقلًا عن حسن عبد الحميد، نفس المرجع السابق من 87.
 (31) أرمطرو، ما بعد الطبيعة، مقالة الأنما، الفصل الخامس، ص 986 م ب نقلًا عن: محمد على أبو روان، نفس المرجع السابق، ص 74.

أيضاً أساساً لذهب وحدة الوجود (المذهب الحلوي) الذي نادى به اسبيينوزا، فالله موجود في كل شيء لأنه هو كل شيء⁽³²⁾.

ولا ينفي أن يفهم من هذا، أن اكسينوفان يؤيد ما كان سائداً في عصره - كما أشيع هنا من اختلاف تصور الإله باختلاف الأمة والشعوب، لأنه قد هاجم كل هذه التصورات، ووضع الألوهية ذاتها موضع التساؤل والفحص، وخلص من هذا إلى أن الألوهية تختلف اختلافاً جذرياً عن الإنسان سواء كان من الناحية الأخلاقية أم من الناحية الفيزيقية، أما من الناحية الفيزيقية فقد رفض اكسينوفان فكرة أن الآلة على صورة البشر رفضاً قاطعاً، فالإله لا يشبه الإنسان لا في صورته ولا في فكرته⁽³³⁾، بل لقد ذهب بعيداً في إنهاء بقايا التصور الإنساني للإله من خلال تصوره عن الإله الواحد. فقد كتب اكسينوفان أن الإله بري الكون ككل، يفكر ككل، يسمع ككل كذلك فوعي الإله ليس معتمداً على أعضاء حسية أو على أي شيء يضاهيها⁽³⁴⁾.

ومن صفات هذا الإله أيضاً أنه أعظم الآلة والبشر جميعاً ولا يشبه في هيئته أو عقله واحداً من البشر^{*} وفي هذا سلب للصفات عن الإله، ليس كمثله شيء، كما فعل المعتزلة من علماء الكلام عند المسلمين الذين لم يثبتوا لله أى صفة، ولكنهم سلباً عنه تعالى صفات النقص أو العدم، ولا يمكن لأحد من البشر أن يعرف هذا الإله لأن معرفتنا به تقف عند حد الطعن فقط⁽³⁵⁾، وأنه هو الأصل والأساس لكل الأشياء، وكل الصفات، التي وصف بها الفيزيقيون الكون المادي، مدينة له فهو لا مبدع له وهو لا

(32) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص 75 - 76.

وأيضاً محمد البهى، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967م، ص 321 - 322.

وذلك: البر ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وآبو بكر نكرى، القاهرة، نشر مكتبة دار العروبة، ص 57.

(33) أورل جيجن، نفس المرجع السابق، الترجمة من 309 - 310.

(34) Jaeger (W.), Op. Cit., P. 44.

وانتظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 96.

(35) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 96 - 97.

يفني ولا يزول، ورغم أن اكسينوفان قد حاول نفي الصفات عن الإله إلا أنه لم يخطر بباله أبداً - كما يقول بيجر- أن يقدم الإله بلا صورة كلية، بل إنه قد وجه انتباه الإغريق إلى مشكلة الصورة Form التي عليها الإله Divine⁽³⁶⁾.

لكن محاولته الوصول إلى هذه الصورة أو التحدث عنها، قد أوجدت مشكلة اختلف المفسرون لفلاسفته حولها، ما هي علاقة هذا الإله بالعالم، هل هو مجرد صورة للعالم، أى هو والعالم شيء واحد، أم أنه يحلّ فقط بهذا العالم؟

يقول بيجر إن اكسينوفان لم يقل بأن العالم هو الإله، حتى يجعل صورة الإله مجرد صورة العالم، فهو - في نظره - لم يكن على وفان مع الكلمة حلول Pantheist بل هو مجرد فاتح طريق للتصور الفلسفى بإيمانه أن صورة الإله بشريّة، وفي مواطن أخرى يستبقى التعددية الإغريقية التقليدية. وبمضي بيجر محاولاً إثبات وجهة نظره في سرد الأسباب التي دعت الكتاب المسيحيين لقراءة اعتقادهم بـإله واحد (توحيدتهم) في إعلان اكسينوفان للإله الواحد، فيبينما هو يسجل هذا الإله أكثر من الإنسان، يصفه أيضاً بمصراحة - كما أشرنا - بأنه الأعظم بين الآلهة والناس، وهذه الطريقة في الحديث مع خلطها وتقريرها بين القطبين الآلهة والناس، متتبعة في ذلك قواعد شعراء البطولة القدامى، لا تزال توضع بجلاء، نام أنه بجانب الإله الواحد يجب أن يوجد آلهة آخرين تماماً كما يوجد بشر كثيرون⁽³⁷⁾.

وينضم فندلياند مع القائلين بأن اكسينوفان قد وحد بين الإله والعالم كل، فالعالم World والإله God بالنسبة لاكسينوفان متطابقان، وجميع الأشياء تفقد ذاتها في هذا الواحد، الذي لا يتغير، جوهر العالم⁽³⁸⁾.

والحق أن اكسينوفان يتحمل كل هذا الخلط ما دمنا نحاول فرض اصطلاحاتنا

(36) Jaeger (W.) Op. Cit., p. 33.

(37) Jaeger, W. "The Theology of Early Greek philosophers". 43

(38) Windleband, Op. Cit., pp. 47 - 48.

العاصرة من وحدة وحلول .. إلخ على فلسفته، فالحقيقة أنه - هو وغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يكن في ذهنه مثل هذه الفروق الدقيقة بين القول بالحلول والقول بوحدة الوجود أو القول بمعارضة الإله للعالم، فاكسينوفان ولا شك بما قدمه من تصور عن الإله قد أيقظ اهتمام الفلاسفة الوحديين لأنَّه كان الأول - كما أخبرنا أرسطو - الذي قدم مبدأ وحدة المبدأ الأعلى، ويبدو هنا متسقاً وذا صلة وثيقة بنظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد ومن ثم بكل فلسفة الإيليين⁽³⁹⁾.

ومن هنا فالأكثر احتمالاً - كما يقول كويلسون - إنه كان واحدياً وليس موحداً بالله a monotheist سيكون بالتأكيد متواافقاً مع ما يذهب إليه الاتجاه الإيلي أكثر مما لو فسّرناه موحداً لأن علم اللاهوت التوحيدى الحقيقى يمكن أن يكون فكرة مألفة لنا، ولكنها كانت شيئاً استثنائياً غير مألف لدى اليونان فى ذلك العصر⁽⁴⁰⁾ فالكسينوفان كان واحداً من تلك القلة القليلة من فلاسفة اليونان الذين قالوا بوحدية الألوهية واجدية خالصة - بقدر ما استطاع - لا شرك فيها في حين أنَّ الفلسفه اليائين إما أنهم ابقوا على مفهوم تعدد الآلهة كما كانت تعرضه العبادة التقليدية، وإما قالوا باليه أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له⁽⁴¹⁾. وإذا كانت هذه الفكرة لدى اكسينوفان قد أوقلت تأويلات عدّة وأثرت على القائلين بوحدة الوجود، أو القائلين بالحلول، فإنَّ هذا راجع إلى تضارب التفسيرات التي لحقت بنصوص اكسينوفان، منذ وفاته.

وإذا انتقلنا إلى بارمنيدس Parmenides (540 - ؟ ق. م) وجدناه مثال الميتافيزيقي الصرف، همه اكتشاف الوسائل التي توصل إلى الحقيقة الكامنة وراء

(39) Jaeger (W.), Op. Cit., P. 51.

(40) Copleston, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City, New - York. 9th Printing 1962 p. 64.

(41) أWolf جيجن، نفس المرجع السابق من 210.

مظاهر الأشياء، لا هذه المظاهر عينها، وليس هذه الوسائل مجرد المشاهدة والتجربة - كما يرى رجل العلم - بل هي المنطق الصرف.

ويبدو أنه كان يتصور أن في وسع الإنسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها، فقد حاول أن يقيم الفلسفة الإلبلية، على أساس واحد يدقة باللغة لتعارض التعددية، وهو في محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالم الرياضي الذي تهمه الدقة أكثر من المتعارف، والأمر الواقع⁽⁴²⁾. فقد جاء بارمنيدس ليفسر ثانية الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كُلّ قابل للفهم، ولكنه برهن برهاناً نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجّب عليك أن تنكر كل ما عاده.

لقد رأينا هيراقليطس يتوجّل في هذا الاتجاه زاعماً أن سجّام الحقيقة والوجود حين قال: الحكمة أمر واحد، إنها معرفة الفكر الذي تسير به الأشياء كلها، إلا أن بارمنيدس، عندما جدد هذه النظرية من جديد، محا آخر أثر للتجسيد الأسطوري والمصورة الأسطورية للذين تبقيا في لفظة "تسير" التي استعملها هيراقليطس في قوله، وكذلك في رمز النار فقال بارمنيدس "الشيء الذي يفكّر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواجد فكراً دون شيء كائن، بصدده يستنبط الفكر" ولكن لأن بارمنيدس يعتقد "بأننا يجب الآتناكل عن الصيغة والفناء والانعدام" اخذ وضعًا جديداً بالمرة، فقد كان هيراقليطس، قد قال بأن الكينونة هي "صيغة دائمة وربط بين الفكرتين بـ"التنقيم الخفي" أمّا الآن فإن بارمنيدس جعل الواحدة مانعة للأخرى واعتبر الكينونة فقط حقيقة⁽⁴³⁾.

فإنما ما سأله بارمنيدس "ما هو الكائن؟" وكانت إجابته عن هذا السؤال بقوله "الكائن هو هو". فقد قال الله لموسى "في سفر الخروج 14، 3) Ego Sum qui sum (أي أنا الذي هو أنا. وقد وضعت استناداً على تعريف بارمنيدس، قواعد اللوغاريتم وفنون

(42) جورج سارتر، تاريخ العلم، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مذكر، القاهرة، دار المعارف في الطبعة الثالثة 1978 م، ص 41.

(43) ... وهـ. أفرانكنورت، نفس المرجع السابق، من 287 - 288.

المنطق الصوري، وأبحاث لغوية وأخرى لاهوتية⁽⁴⁴⁾. وبهمنا أن نعرف كيف يؤمنى حديث بارمنيدس عن الوجود الحقيقى الواحد الساكن إلى وجود الإله؟ أو بعبارة أخرى نريد أن نعرف كيف كان حديثه عن الوجود كما عدّ البعض خطة مرسومة للتصورات الدينية والأخلاقية السابقة، وكيف أن رمزية قصيده تشير إلى أن البحث عن الحقيقة كما يقول - كورنفورد - يضاهى الفعل الدينى؟⁽⁴⁵⁾.

وإذا كان كورنفورد يردد قائلاً بأن الحقيقة التي يكتشفها بارمنيدس ليست بداعف اعتقاد دينى إذ أنه لم يسمّ الوجود الواحد عنه "الإله"⁽⁴⁶⁾ فإننا نرى أنه انطلاقاً من هذا البحث البارمنيدى عن الهوية، أو محاولته الوصول إلى منطق ليس به أى متناقضات، يمكننا القول - مع بيجر - بأنه كان باحثاً في الوجود الأسمى ولم يكن يتصور الوجود الحقيقى إلاً بهذا المعنى، فبارمنيدس قد ربط معرفة الوجود بمجال الدين حقاً، وهو بهذه الطريقة يثبت تأثيراً غريباً، رغم أنه يعجز تماماً عن توحيد الوجود بالإله. وقد أؤكّلت نظريته في الوجود المطلق المرة تلو المرة في الأوقات الأخيرة كلاهوت فلسفى *Theology A philosophical*⁽⁴⁷⁾.

وقد يكون من الأفضل - كما يضيف بيجر - للحفاظ على شخصية فكر بارمنيدس لو تحدثنا عن غموض الوجود لديه، فهذا على الأقل سيحدث توازناً للصورة التي أعطاها لمبدأه. وبالطبع فسوف يأسف الدارس للاهوت على غياب الإله في هذا الغموض، ولكن لا أحد لديه حسن دينى يرفض عدّ وجوده الظاهر كسريراً غامضاً أو وحي خالص، وسيثار بشدة حينما يرى مدى ما يعنيه الوجود لبارمنيدس.

(44) محمد عزيز الجابي، من الكائن إلى الشخص، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1968 م، ص 17 ونفس هذه الإشارة للربط بين بارمنيدس وما جاء في المهد التقديم من للتوراة وردت في: هـ. وهـ. أ. فرانكفورت، نفس، ص 289.

(45) Comford (F.M.) Plato and parmenides. London. Kefan paul Trench and co. LTD. 1939, p. 28.

(46) Ibid., p. 29.

(47) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 107.

⁽⁴⁸⁾ ومدى خبرته بطبيعة الوجود الحقيقية.

ولذا فإنه يبرر هنا تساؤل هام، إذا أردنا أن نتحقق من صدق كلام يسوع، بل إذا أردنا أن نوضح رأي بارمنيدس في الألوهية، وهو: ما معنى الوجود لدى بارمنيدس وما صفات هذا الوجود، وهل هذا الوجود لديه هو الوجود المادي أم أنه وجود أسم، كما قررنا من قبل؟ يقول بارمنيدس في، قصيدته الشهيرة:

"هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيها، الأول أن الوجود موجود To exist ويمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق والثاني أن اللاوجود غير موجود ويجب أن يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يحيط به لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنتهي به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء"⁽⁴⁹⁾

إذن فاهم خصائص الوجود لديه، أنه يمكن معرفته، لأن ما لا يمكن الحديث عنه ومعرفته لا يُعد وجوداً، وهنا قد التبس الأمر على المفسرين فال قالوا إن ما يمكننا معرفته والتحدث عنه فعلاً هو الوجود المحسوس، ومن هنا فقد فسروا بارمنيدس تفسيراً مادياً، فإذا لفظة الوجود *Toeon* يدل على اتجاه الذهن إلى الشيء المادي، سواء أكان هذا الشيء المادي واحداً لا غير أو يشمل سائر الموجودات. وهذا هو تفسير برنت حين يجعل الغرض الذي يقصده بارمنيدس من عبارته السابقة، الوجود الواحد المادي حتى ليصفه بأنه "أب المادية" *Father of Materialism*⁽⁵⁰⁾. وقد اتفق مع برنت في ذلك التفسير كولنجوود حينما تصور بناءً على هذا أن وجه الاختلاف الكبير بين أفلاطون والإيلين، أن الإيلين قد اعتقدوا أن الحقيقى أو المعقول هو عالم فيزيائى وإن كان حافلاً بالمناقص. فهو يتصف بصفات مضادة للصفات التي نصادفها في العالم الفيزيائى الذى ندركه حسباً، أما أفلاطون فلم يجد العالم

(48) Jaeger, Op. Cit., p. 107.

(49) بارمنيدس، *غنى للطبيعة*؛ الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوازي، فجر الفلسفة اليونانية، ص 131.

(50) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المترجم، ص 142.

الحقيقي لديه عالمًا فيزيائياً على الإطلاق، إنه صورة بحنة خالية من المادة إذ كانت الفيزيائية عند أفلاطون إحدى خصائص المدرك الحسي. وجود أي خصائص فيزيائية يعني إلى حد ما عدم وجود أية خصائص عقلية⁽⁵¹⁾.

والحق أن بارمنيدس لم يقصد بأى حال الموجود المادي الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود العقوقل، فالواحد عنده صورة أو مثال، لأن بارمنيدس لم يكن يُعنى بالتعرف الحسي لأن الحواس لديه لا توصل إلى حقيقة بل تقضي إلى ظن فقط، بل كان العقل لديه هو الوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية التي تقع على الوجود الحقيقي، والوجود الحقيقي ليس هو الوجود العين بل هو الوجود العقول الذي لا يكون ولا يفسد، فبارمنيدس يضيف في قصيدته، واصفاً الوجود: «إن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل ووحيد التركيب Mounogenes لا يتحرك، ولا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل ... وليس الوجود منقسمًا لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شيء يمكن أن يمنعه من التماสك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود»⁽⁵²⁾.

ولعلنا نلمع من هذا أن بارمنيدس يتحدث عن وجود غير هذا الوجود المحسوس الذي نعيش فيه، وجود متجانس لا ينقسم، لا يتحرك، لا بداية له ولا نهاية، ولعل بارمنيدس نفسه قد أحسَّ بأن هذه الصفات لا تكفي لكي نعرف أن الوجود الذي يتحدث عنه أسمى من ذلك الوجود المحسوس، فأضاف إلى ما سبق: «إنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعداً، إذ أبعدهما اليقين الصادق، إنه الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتًا على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تخيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيء، أما إذا كان

(51) كولنجروود، نفس المرجعنفس السابق، ص 81.

(52) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 132.

لا نهائياً (من جهة المكان) فإن بحتاج إلى كل شيء⁽⁵³⁾.

ويربط بارمنيدس هنا بين اليقين الصادق ومعرفة الوجود حيث لا يحل عليه في ظل هذا اليقين أى كون أو فساد، وبين أيضاً قدرة الوجود نفسه على أن يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، وكأنه هنا يتحدث عن "إله" قادر بملك كل شيء ويستطيع أن يضع نفسه في أى صورة يشاء، ولكن بارمنيدس لا يفتّأ يضع فوق هذا الوجود قوة أعلى منه، هي ضرورة وكأنه يعود بما إلى الفكر اليوناني السابق لدى هوميروس وهزبيود، إلا أنه قد ربط بين هذه الضرورة وبين القانون الإلهي. فهذه الضرورة من قبيل القانون الإلهي الذي حكم بأن لهذا الوجود هذه الصفات. وإن صح هذا فإن بارمنيدس يتراجع بين الربط بين الوجود والإله متثيراً في هنا باكسينوفان وبين القول بقوة أعلى من الوجود هي التي تهبه هذه الصفات وهي "الإله".

والحق أنه يتحمل التفسيرين، فهو يلحق حديثه السابق بفقرة اختلف حولها الشرح إذ يقول:

"وحيث كان له (أى للوجود) حد بعيد فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصalis فيه. ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس"⁽⁵⁴⁾.

وهنا يشبه بارمنيدس الوجود بالكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز ولا ينبغي أن يفهم، كما فهم البعض خطأ، أن هنا دليل على مادية بارمنيدس لتشبيهه الوجود بالكرة والكرة شيء مادي، بل إنه بهذا التشبيه يعلّي أكثر من شأن هذا الوجود. فليس للموجود في عالم الحق الذي يتحدث عنه بارمنيدس هنا إلا صفة إيجابية واحدة

(53) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، من 132.

(54) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، من 133.

هي الوجود، أما بقية الصفات فكانت سلبية، "لا" يتحرك، "لا" ينقسم، "لا" بداية له، "لا" نهاية، "لا" يكون، و"لا" يفسد، وهكذا، فإذا كان قد أطلق عليه أنه كرة فذلك لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهي أكمل الأشكال الهندسية، فضلاً عن أنه يصف الوجود الحقيقي بالكروية على سبيل التشبيه والمثال لا على سبيل الحقيقة⁽⁵⁵⁾.

ولعله قد وضع لنا الآن بما لا يدع مجالاً للشك، أن الوجود الحقيقي لدى بارمنidis يختلف عن الوجود المحسوس، فهو يتحدث إذن عن نوعين من الوجود، الوجود الحقيقي الذي وصفه بصفات هي إلى الإله أقرب فهو واحد وكامل ولا بداية له ولا نهاية ولا يكون ولا يفسد، وهو وحده الوجود الحقيقي. وأعتقد أن هذه الصفات السلبية أقرب إلى الصفات التي وصف بها سابقه اكتسيونوفان الإله لديه، وأكثر قرباً من بعض الصفات التي يوصف بها الله في المسيحية والإسلام، وإن كان هو يطلقها على الوجود ولم يطرأ في ذهنه أن يقرر أن هذا الوجود هو الإله أو هو الوجود الإلهي. هذا على الرغم من أنه قد يفضل أن تكون قصيده من وحي الإله، وينبغي أن يعطيينا هذا مغزى خاصاً لقصيدة بارمنidis، فنحن نجد لديه كائناً إليها يكشف له عن الحقيقة التي لا يستطيع هو بمفرده كبشر أن يكتشفها. وهكذا كان لتلك الإلهة - من حيث المبدأ - نفس الوظيفة التي كانت لربات الفنون عند هوميروس وهزليود، وهي شمسٌ عند بارمنidis Diké (العدالة)، ولها مسكن خاص عند البوابة التي ينفذ عبرها الليل إلى النهار، والليل هو الظن الخاطئ، والنهر هو الحقيقة، ذلك في المقام الأول. ولكننا يجب أيضاً أن نتذكر تبدل الليل والنهر على مستوى الكون، وهو الصورة الأولية لكل تصور للنظام. هذا التبدل يتم في حدود ثابتة، ومخالفته ظلم بأدق المعاني وقد كان هذا أيضاً هو تصور انكسيمندر وهيراقليطس ولكن بارمنidis يضيف كائناً إليها من الواقع أن مهمته هي السهر على حفظ النظام⁽⁵⁶⁾.

وفي هذا يقول بارمنidis: "لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير المترفة وما يليها من حلقات بالليل ويندفع من بينها أجزاء من اللهب (أي النار). وفي

(55) أحمد فؤاد الأهلواني، نفس المرجع السابق، ص 143.

(56) ألوف جوجن، نفس المرجع السابق، ص 308.

وسلطها توجد الآلهة التي تدير جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للاخلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى⁽⁵⁷⁾.

وفي داخل عالم الظن، لدى بارمنيدس، هناك آلهة أخرى، وهناك أولًا الوهية تحكم الكون والفضاء بصفة خاصة ومن الطبيعي أن يكون حكامها من منطقة القمر، حيث إن هذا النجم يشارك في ثبات الكائنات السماوية وأيضاً في تغير الأشياء الأرضية. وأخيراً فإنه يخرج من هذه الألوهية كل القوى الإلهية في مجموعها.

وهنا يستعير بارمنيدس واعياً أسلوب الحديث عن أنساب الآلهة عند هرزويد، بحيث يمكن واجباً علينا أن نقول: إن تلك الآلهة في رأي بارمنيدس هي آلهة لا وجود لها إلا في الظن تماماً كحال الكون الذي تدور فيه.

ولعل تلك التفرقة بين آلهة عالم الظن، والآلهة التي تدير جميع الأشياء، وما سبقها من صفات للوجود البسطة ثواباً وإلهاً على الرغم من عدم تصريح بارمنيدس بذلك⁽⁵⁸⁾. تدعونا إلى التساؤل عن السر وراء عدم هذا التصريح؟ ولعل ذلك يكون راجعاً إلى أن بارمنيدس كان يهتم بوصف هذا الوجود الحقيقي وصفاً أقرب إلى المطلق، وهذا ما حدا بـ"رسل إلى أن يعد بارمنيدس من مؤسسي التصوف المطلق، الذي تخلل بعد ذلك كل فكر أفلاطون. وهذه الصورة من التصوف قد أصبحت سمة من سمات التصوف الغربي من أيام بارمنيدس حتى هيجل"⁽⁵⁹⁾.

ولقد أوضح رسول رأيه هذا في بارمنيدس من خلال تحديده لخصائص معينة، ميزت التصوف طوال العصور، ت التطبيق على بارمنيدس. وأول هذه الخصائص، الاعتقاد في الحَنْس (الكشف) insight في مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية، وثانيها، اعتقاد الصوفية في الوحدة Unity ورفضهم السماح بتأي قسمة أو تضاد في أي مكان. وهذا المبدأ موجود لدى هيراقليطس في قوله "الصحة والمرض واحد" وأيضاً

(57) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 134.

(58) لنظر: لويف جينجن، نفس المرجع السابق، ص من 308 – 306.

(59) Russell (B.), *Mysticism and logic*, London, Union Books, 1947, p. 13.

"الطريق الأعلى والطريق الأسفل، طريق واحد" ولدى بارمنيدس في قوله "إن الحقيقة واحدة لا تنقسم وهي تأثيرنا من الاتجاه نحو الوحدة"، وهي أيضاً لدى أفلاطون في نظريته عن المُمْثَل، ولكنها تظهر لديه أكثر في أولية مثال الخير. وثالث هذه الخصائص موجود تقريباً لدى كل الصوفية الميتافيزقيين وهو إنكارهم لحقيقة الزمان، وهذا نتيجة لإنكار المبدأ لدى بارمنيدس من اليونانيين ولدى سقراطوس وهيجيل من المحدثين. أما آخر هذه المبادئ لدى المتصوفة، فهو اعتقادهم بأن الشرم مجرد مظهر⁽⁶⁰⁾.

إذا انتقلنا إلى تلاميذ بارمنيدس، نجد أن أشهرهم كان زينون (490 - 430 ق.م) الذي كان له فضل تأييد ما وصل إليه أستاته بحجج منطقية كثيرة حيرت خصومه وأوقعتهم في التناقض. ومليوسوس (440 - ؟ ق.م) الذي كان أكثر شهرة في العالم القديم من زينون⁽⁶¹⁾. وقد تكون شهرته هذه راجعة إلى أنه رغم تأييده لبارمنيدس في أن الموجود واحد وهو وحده الموجود، فقد خالفه في أن جعل الوجود لا متناهياً وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناهٍ⁽⁶²⁾ وقد واصل مليوسوس الدفاع عن مذهب أستاته ولكن لا ضد الفيئاغورية كما فعل زينون، بل ضد مواطنيه الأيونيين وبالذات، عن القضية القائلة بأن الوجود واحد متجانس ثابت، فقال: "ما كان موجوداً لا شيء، قبل وجوده. فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ من لا شيء .. ولما كان الوجود لم يتكون، بل هو موجود دائم أزل فليس له بدء ولا نهاية، فهو بغير نهاية. فلو أن الوجود لم يكن ثمّ كان، لكان له بدء ونهاية. ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأزل وإلى الأبد فليس له بدء ولا نهاية، إذ من المستحيل أن يكون شيء ما دائماً بغير أن يكون موجود.. وأيضاً كما أن الموجود موجود على الدوام، فلا بد أن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم⁽⁶³⁾".

(60) Russel L (B.), Op. cir., pp. 14 - 15.

(61) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 158.

(62) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33.

(63) مليوسوس، في الطبيعة أو في الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص من 155 - 156.

فميلسوس هنا إلى جانب محاولته البرهنة على قدم الوجود، يبرهن على أن الوجود ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه، وهو ثابت لأنه إذا تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً، وإنْ فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت⁽⁶⁴⁾.

والحق أنه ليس في هذه الأقوال جديد، سوى إضافته أن الوجود لا متنله، فقد اعتقد ميلسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متنله فعاد إلى رأى الأيونيين. ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثاني، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غلط، إذ أن ما ليس بحدث وليس له مبدأ زمانى قد يكون له مبدأ من حيث المختار أى حد في المكان. كذلك نزاه يخرج من الالاتناهى إلى الكون مع أنه يمكن تصوّر الوجود الالاتناهى يتحرك في مكانه⁽⁶⁵⁾.

ورغم أن هذه قد تكون ربة لدى آخر ممثل المدرسة الإيلية، فإن هذا لا يقلل من شأن ما وصل إليه زعماء هذه المدرسة من آراء. فالحق أنه إذا كانت الفلسفة الطبيعية التي تناولناها في الفصل السابق قد انتهت في نظرية ديمقريطس إلى تجريد الحقيقة من كل معالم الحياة والروح والألهة، فإن الفلسفة الإيلية لدى أكسينوفان وبارمنيس قد انتهت إلى النتائج ذاتها في الإله أو الوجود، فجرت من الحركة والحياة. فال الأولى قد تناولت المادة بمثيل ما تناولت به الثانية الإله⁽⁶⁶⁾.

ولذا فقد عُدَّت الإيلية - كما أشرنا - خير مهدٍ للفلسفات الإلهية الكبرى في اليونان والتي تبدأ بـأفلاطون وننتهي بـبارمنيس. ولعل ذلك هو السروراء ما سنجده من التمجيل والاحترام الذي يكتبه أفالاطون لبارمنيس، فهو قد عَدَ أستاذه ومعلمه ومن هذه الناحية فإنه يُعد أحد أسلاف أفالاطون الذين أشروا فيه تائيراً عظيماً⁽⁶⁷⁾.

(64) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 33.

(65) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33 - 34.

(66) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 101.

(67) Popper (K.), The Open Society and its enemies, Vol. 1., p. 23.

الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

قبل الحديث عن مفهوم سقراط للألوهية، ورؤيته لها، نرى من الضروري أن نعرف موقف السفسطائيين من الألوهية، والحق أنهم جمِيعاً على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا يؤمنون بالآلهة ويشكُّون في وجودها، وإذا رأوا ضرورة في الحديث عنها، فلا يكُون هذا إلا لإبراز فهم الآخرين للألوهية لا فهمهم هم ومن هنا كان غموض موقفهم من الآلة الذي كان مدعاه لأن يهمل الكثير من الباحثين الحديث عنه، ولنتوقف عند موقف اثنين من هؤلاء السفسطائيين هما بروتاجوراس^(*) (480 - 410 ق.م) أشهر السفسطائيين وأفهمهم وزعيمهم، وبروديكوس آخرهم وكان من أفضليهم سيرة ، وقد صوره أفلاطون في حواراته في صورة حسنة وذلك يرجع إلى أنه كان معلم سقراط الذي يعترف بهذه التلمذة في محاورة "بروتاجوراس"⁽¹⁾.

وإذا تساءلنا الآن عن موقف بروتاجوراس من الألوهية، وجدنا أن من تعاليمه أن العدل والضمير هبات من الآلهة وهم ما شاء لكل الناس⁽²⁾. وهذا يعطيها دلالة على إيمانه بالآلهة، ولكننا نجد أن من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمنه كتابه مقدمة عن "الآلهة" أنه عندما نأتي إلى الآلهة، فإنه لا يستطيع معرفة هل هي موجودة أم لا؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم، وهناك أسباب عديدة تقف في

(*) اقتصر ما كتبناه عن بروتاجوراس - فيلسوف للتبيير اليوناني" في كتابنا: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، سبق الإشارة إليه، الفصل الثاني من القسم الثاني.

(1) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، من 304.

(2) Windleband, Op. Cit., p. 122.

طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر حياة الإنسان⁽³⁾.

ولعل من الواضح هنا أن في هذه العبارة إشارة إلى المشكلتين الرئيسيتين اللتان شغلتا الفلسفه السابقين على سocrates عموماً في نظرتهم إلى الآلهة، وهما مشكلة وجود هذه الآلهة وشكل هذه الآلهة⁽⁴⁾. والحق أن هناك تناقضات آخر في هذا الرأي لبروتاجوراس فهو لم يربط معرفة الآلهة بالإنسان كما قال في نظريته في المعرفة إن الإنسان مقاييس الأشياء جميعاً، وإنْ كان عليه هنا تقرير موقف مشابه، وهذا لم يحدث فهو لم يقل إن الآلهة "موجودون بالإضافة إلى من يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم".

ولعل هذا ما قد حدا بأفلاطون أن يرد على بروتاجوراس في "القوانين" حينما أعلن "أن الإله - وليس الإنسان - هو مقاييس الأشياء جميعاً بحسب أعلى من أى بحسب إنساني"⁽⁵⁾. وقد كان الخلاف الرئيسي بين بروتاجوراس وأفلاطون أن الأخير كان ثائرياً في كل من نظرياته المعرفية epistemological والإنتropolوجية Ontological بينما كان بروتاجوراس واحدياً Monist في كلا الجانحين⁽⁶⁾ لأنه لم ير إلا الحس وسيلة للمعرفة ولم يعترض إلا بوجود المادة. أمّا بالنسبة لبروديكوس الذي كان من السفسطائيين اتباع الطبيعة، فقد أقر بوجود الآلهة، ولكنه عاد بنا إلى رأى الطبيعيين الأوائل⁽⁷⁾، فقد بحث عن الأصل في نشأة فكرة الإلهية عند الإنسان وصلة ذلك بالمجتمع، وكيف عرف العقل البشري وجود الآلهة⁽⁸⁾، وانتهى - كما يخبرنا بذلك سكستوس أمبريقوس - إلى أن الشمس، القمر، الأنهر، الينابيع، بالإضافة إلى كل

(3) Jaeger (W.) *Theology of Early Greek Philosophers*, p. 189.

وانتظر ليضاً: أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 122.

(4) Jaeger (W.) *Ibid*, p. 189.

(5) Copleston (F.), Op. Cit, p. 244.

(6) Yolton (Jhon W.), *Metaphysical Analysis*, London; George Allen and Unwin Lt D., 1968 - 84.

(7) لميرة حلبي مطر، المرجع السابق، ص 133.

(8) أحمد فؤاد الأهلى، المرجع السابق، ص 308.

الأشياء النافعة للصحة والمفيدة للناس. كان يُنظر إليها كآلهة في العصور القديمة. فكما عبد المصريون القدماء النيل وعدوه إليها، فقد سمي القدماء الخبز بالإله ديميتروس Demeter والخمر ديونيسيوس Dionysus والماء بورايسدون Poseidon والشانز هيفايستوس Hephaestus وهكذا كان يُنظر إلى كل شيء مفيد للإنسان، وفي فقرة أخرى يضمّن سكستوس المروح والبحيرات في نفس هذه المجموعة⁽⁹⁾. ثم إن سائر العادات والأسرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع، ولهذا فقد نشأت الألوهية في نظر بروديقوس عند استقرار الإنسان في الأرض وتعلم الزراعة⁽¹⁰⁾ وهذا يوضح لنا أن بروديقوس قد رأى أن هناك ربطاً بين الألوهية والنفع بشكل عام، إلا أنه لم يفصّل عن رأيه هو في هذا الموضوع.

وعلى أية حال فقد وجه سocrates وأفلاطون انتقاداتهما العنيفة إلى كل معتقدات السفسطانيين وأرائهم ومنها رأيهم حول الآلهة، وهذا ما يعدّ الفضل الذي قدمه هؤلاء السفسطانيون للفلسفة، إذ أنهم قدّموا آراء جريئة حطمّت ما كان قائماً من معتقدات سائدة حاول بعد ذلك سocrates وأفلاطون أن يبعدا هذه المعتقدات لكن ليس على ذلك النحو الأسطوري أو الخرافي، بل على أساس عقلي مبرهن عليه مستفيدين في ذلك مما قدمه من قبل انكساجوراس وفيثاغورس واكسيونوفان وبيارمنيديس.

فقد أخذ سocrates (469 - 339 ق.م) الحكمة كما يقول الشهروزى - عن فيثاغورس، واقتصر من أصنافها على العالم الإلهي، وأعرض عن ملاد الدين، وأظهر الخلاف مع اليونانيين في الدين مقابل روّس إدوارد ذوي الشرك بالحجج والأئلة⁽¹¹⁾. وبصيغ الشهروزى أن سocrates هو الغيلسوف الذي استولت فكرة الألوهية على تفكيره، فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الباب الذي يؤدي إلى الله فلم يفتح له - ولم ير

(9) وفيضاً لأحمد الأهواني، نفس المرجع، ص 307، وأميرة مطر، نفس المرجع، ص 133.

(10) أحمد الأهواني، نفس المرجع، ص 308.

(11) للشهروزورى، نفس المرجع السابق، ص 102.

ما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء ... وراءه الحق المطلق الذي يفسر الوجود بنوره دون أن ترى العين مصدر هذا النور⁽¹²⁾.

ومن الضروري قبل الاستطراد في الحديث عن سocrates الذى أجمع المؤرخون وال فلاسفة المسيحيون والمسلمون على وصفه وفهمه على هذه الصورة المرتبطة بالتأله والمفرطة في تقدير الألوهية، أن نتساءل عن المصدر الذى نعتمد عليه في نقل آراء سocrates فى الألوهية رغم أنه لم يكتب شيئاً، وإلى أي مدى يصدق ما قبل لدى أولئك الفلاسفة فى العصور الوسطى عن سocrates، فلا شك أن سocrates كان شخصية فلسفية أثر بسلوكه وأرائه فى كل مَنْ تلاه من فلاسفة المؤمنين، ولا يساورنا - كما ساور البعض - الشك فى حقيقة شخصية سocrates، كفى لسوف عاش وعلم، لكن يساورنا الشك فقط فيما جرى نسبته من آراء إلى سocrates، بعضها قد يكون لأفلاطون، وما تُسِبِّ لأفلاطون من آراء قد تكون لسocrates. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المصدر الذى يعطينا سocrates الحقيقى. وقد درج المؤرخون على ذكر ثلاثة من هذه المصادر أولها، أرستوفان فى مسرحية "السحب" وثانیهما أكسيينوفان فى مذكرة، وثالث هذه المصادر محاورات أفلاطون⁽¹³⁾. وإذا كان البعض قد اقتصروا على هذه الروايات، فإننا نضيف أيضاً إلى ذلك رواية أرسطو التى تحسم الأمر إلى حد كبير⁽¹⁴⁾، إذا ما حدث هناك تعارض بين ما تذكره هذه الروايات الثلاث، إلا أن أهم هذه المصادر وأصدقها، وعليها اعتمد الكثير من مؤرخى الفلسفة السocrاطية، هي محاورات أفلاطون التى تقدم وصفاً منسقاً عن الحياة التى عاشها سocrates وعن سلوكه⁽¹⁵⁾. ويضاف إلى هذا أن اتباع أسلوب الحوار نفسه كان تعبيراً عن نزعة

(12) الشهريستاني، الفعل والنحل، الجزء الأول مطبعة حجازي، 1948م ص 295. نقلأً عن عبد الكريم الخطيب، الله ذاته و موضوعاً، دار الفكر العربي ط 2، 1971م، ص 336.

(13) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 50، وبيرتراند رسل، نفس المرجع السابق، ص 153 ول ايضاً أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 139.

(14) أميرة مطر، نفس المراجع، ص 140.

(15) Burnet (J.), Greek Philosophy from Thales to plato, London, Macmillan and Co. LTD, 1961, PP. 127 – 128.

فلسفية تعود بأسهلها إلى المحادثات السocraticية التي كانت تبحث عن المعرفة كما يشير إلى ذلك تيلور⁽¹⁶⁾. وإذا وافقنا على هذا الرأي، فإننا سننصل على رواية أفالاطون في فهم سocrates واستخراج آرائه من المحادثات، ولكن يبرز هنا سؤال وهو على أي المحادثات سنعتمد؟!!.

ورغم اختلاف الباحثين حول ترتيب المحادثات الأفلاطونية حول المحادثات التي تعيّن عن آراء سocrates فيها، فإننا نرى أن المنهج الذي مرجح بين لويس كامبل وهermen ولوتسلافسكي الأسلوبى الذى يحاول ترتيب المحادثات من خلال اقتراب خصائصها الأسلوبية أو بعدها عن محاورة "القوانين" ومنهج تيشملر الذى يراعى الإشارة إلى الحوادث التاريخية في المحادثات، وهو الذى يقسم المحادثات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب، ومحاورات الرجل، ومحاورات الشيخوخة⁽¹⁷⁾، وبهمنا هنا محاورات الشباب لأنها في نظر أصحاب هذا الترتيب هي المعبرة عن آراء وفكرة سocrates، فهي المحادثات التي حاول فيها أفالاطون أن يدافع عن سocrates وأن يسجل ذكراه. وهذا ظاهر في محاورة "الدفاع" و"أقريطون" و"أوليغفرون" كما ينتسب إلى هذا الدور المحادثات التي يظهر فيها آثر سocrates واضحًا وأثر المنهج السocrاتي وهو المنهج الذي أراد سocrates أن يحدد بواسطته مفهوم المعانى الشائعة ومنها محاورة "خارميديس" وهي خاصة بتعريف الحكم العملية، ومحاورة "لابخيس" وهي خاصة بتعريف الشجاعة ومحاورة، "ليزيس" وهي خاصة بتعريف الصدقة ثم الكتاب الأول من "الجمهورية"، وقد كان فيما يظن من قصد أفالاطون أن يجعل من هذا الكتاب محاورة مستقلة بعنوان "تراسيماخوس" وينتهي هذا الدور بمحاورة "جورجياس" كما ينتهي بانتهاء رحلة أفالاطون إلى سيراقوسه⁽¹⁸⁾.

(16) Taylor (A.E.), The mind of plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960, p. 30.

وانظر أيضًا د. عبد الرحمن بدوى، أفالاطون، ص 83 - 84 .

(17) عبد الرحمن بدوى، أفالاطون، مكتبة الهضبة المصرية، 1943م ص 94-95.

(18) نفس المرجع، ص 95 - 96 .

ومن ينظر في تلك المباحثات الأفلاطونية، يلمع شخصية سocrates واضحة فهناك شيئاً يمكن أن ننسبهما إلى سocrates حسب تعبير أرسطو هما الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلّي⁽¹⁹⁾. ومن قبيل التعريفات الكلية التي كان سocrates يشغل نفسه بها تعريف الشجاعة الذي ورد في محاورة "لاديس" التي يتضمنها جهل القواد بالشجاعة الحقيقة، إنهم لا يفهمون - مع أن سocrates طالما شرح لهم ذلك - أن الشجاعة صفة أخلاقية وأنها تفترض لتكون واعية - العلم، بالخطر الحقيقي، بما "ينبغي" أن نخافه أكثر من أي شيء آخر في العلم بسلم القيم، العلم بالخير الذي يسمى على الحياة، الخير الذي نقبل من أجله الموت. إنهم لا يرون أن الشجاعة الحقيقة - غير التهور المادي الساذج - تقتضي العلم بالخير في حد ذاته، وبالتالي تقتضي الفلسفة⁽²⁰⁾. وهذا يربط سocrates بين الشجاعة وبين الفلسفة لأنها تعلمنا الخير في حد ذاته، وتعلمنا أنه ما يسمى على الحياة. وقد كان هدف أغلب تلك المباحثات نفي مثل تلك التصورات الشائعة ومحاولة البحث عن التصور الحقيقي والوصول إلى العلم الحقيقي بهذه التصورات. ولعل محاورة "أوطيغروز" من أوضح ما يمثل هذا، ففيها يتحدى سocrates التصورات الشائعة عن التقوى، وحماسة الذين يقدمون تفسيراً متشددًا للسلطة المتعلقة بالكتاب المقدس، واعتراضاته الأخلاقية والمنطقية على الأصول المريكة والشائنة للعبادات السامية، وقد استهدفت المعاشرة الوصول إلى تعريف أصدق للتقوى، فهو لم يكن صوفياً، لأن المظاهر الدينية لديه تُعد فرعاً للأخلاق.

فالسلوك الوعي الصحيح في الأمور الدينية، يجعله سocrates معتمداً على التفسير العقلي لاهية التقوى⁽²¹⁾. فمشكلة محاورة "أوطيغروز" هي تحديد المعنى

(19) Aristotle, Metaphysics, M. 1078. p. 17 - 32.

نقلاً عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 145.

(20) الكسندر كولزيه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والتترجمة، 1966 من 108.

(21) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editorinchief, vol 7,8 vol . 7, Vol. 8, Macmillon Publishing co. and Free Press, New York 1967, P. 482.

الحقيقي للتقوى Piety أو كما نقول عنها الآن أحبابنا - على حد تعبير تيلور - Religion بأنها ذلك الجانب من السلوك الصحيح فيما يتعلق بواجب الإنسان نحو الإله، وكالعادة لم تصل المعاورة إلى نتيجة نهائية صريحة، ولكن الأهمية تكمن في المقارنة بين تصوiring مختلفين لما يجب أن يكون عليه الدين، لولا نشأة صعوبة مقاومة هي، هل الدين هو "فن التبادل التجاري بين الإنسان والألهة" أو "فن الأخذ من الألهة ثم إعطائهم"⁽²²⁾، ويعبر أفالاطون عن هذه الصعوبة في المعاورة على هذا النحو:

"سocrates: والشخصية أليست تقديم شيء كهبة إلى الألهة، والدعاء مطلب شيء منهم؟

أوطيافرون: تماماً، تماماً.

سocrates: وهكذا فإن التقوى بحسب هذا التعريف ستكون علم الطلب من الألهة والعطاء المقدم إليهم

أوطيافرون: لقد أبدعت يا سocrates في فهم ما قلت

سocrates : ذلك أنتي متغضش إلى علمك يا صديقي، وأنتبه إليه بكل عقل،
وهكذا لا أترك شيئاً مما تقول بضمير، والآن قل لي أي شيء هي تلك
الخدمة التي تُقدم إلى الألهة، إنها كما تقول تنحصر في الطلب
منهم وفي إعطائهم

أوطيافرون: نعم.

سocrates: ولكن أليس أصوب ما نطلب هو ما نحن بحاجة إليه منهم فنطلب
منهم .

أوطيافرون: وهل هناك غير ذلك لنطلب منه؟

(22) Taylor (A.E.) Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957.
p. 147.

سقراط: ومن جهة أخرى، فإن أصوب ما نعطيه أليس ما يحدث أن يكونوا
بحاجة إليه منا، فنهديه إليهم حباء ما أعطاو، ذلك أنه لن يكون دليلاً
على المهارة والمعرفة أن يقدم المرء هدية لا يكون الآخر بحاجة إليها.

أوطيافرون: أنت تقول حقاً.

سقراط: وهكذا يا أوطيافرون، فإن التقوى ستكون نوعاً من فن التبادل
التجاري بين الآلهة والبشر.

أوطيافرون: سمي تبادلاً تجاريًّا إنْ كانت تحلو لك هذه التسمية (23)

ورغم هذه الصعوبة المتعلقة بالاختلاف حول تعريف الدين أو التقوى، إلا أن هذا
النص يوضح لنا أن سقراط يؤمن بضرورة الدين ويحاول تفسير العلاقة بين الإنسان
والإله. ولكن بحث سقراط حول تلك العلاقة، يحيز لنا أن نسأل، هل كان سقراط يؤمن
بالآلهة؟ يجيب سقراط على هذا التساؤل في محاورة "الدفاع" حينما يدافع عن هذا
الإيمان وينتسب فهو يرى دفاعه أمام محكمة أثينا رياً على متهميه بالإلحاد أنه قد
حدث أن سأله أحد مریديه كاهنة دلفي الناطقة بوجي أبولون إن كان هناك رجل
أحكم من سقراط. فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى في نفسه
 شيئاً من الحكم، وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يتحسن الشعراء والخطباء
والفنانين والسياسيين ليتحقق إنْ كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته فكان
يسألهم في حلقات واسعة تضم أشخاص الناس فيما حدقوه من فن، فلا يلبث أن يتبنّى
 وأن يبيّن لهم أنّهم لا يعلمون شيئاً، وأنّهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام الإله،
وكلاهما مبين للعلم. وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته
قائمة على علمه بجهله، بينما غيره جاحد يدعى العلم، فمضى في مهمته يبذل الحكم
بلا شدن وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وأن الإله قد أقامه موزباً عمومياً

(23) أفلاطون، "أوطيافرون" (14 - هـ) الترجمة العربية لعزت قرنى "محاكمة سقراط" القاهرة،
دار النهضة العربية ، 1973، ص 64

مجانيًا يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة⁽²⁴⁾. فسقراط يؤمن بالآلهة. ولو لم يكن مؤمناً بالآلهة، ما أذعن إلى أوامر الآلهة وما حمل تلك الرسالة التي اعتبرها رسالة سماوية.

ويقول سقراط أيضًا في نهاية خطبته الأولى في تلك المحاجرة بصدق رفضه استخدام التباكي لاستعطاف القضاة: "واوضح أنني إنْ نجحت في إقناعكم وأجبتكم توصلاتي على الإخلاص بقسمكم أمام الآلهة أن تحكموا بالعدل، لكنّت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد في وجود الآلهة. وما أبعد هذا عنّي! لأنّي اعتقاد فيهم أكثر من أي واحد من مُنْهَمٍ وأضع نفسى بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكلّكم".⁽²⁵⁾

ورغم التصريح الأول الذى كان سبباً في تشديد العقوبة على سقراط، إلا أن العبارة الأخيرة تحتاج منا وقفة، فهي تستخدم كلمة "الإله" وليس "الآلهة". والحق أن معظم إشارات سقراط في هذه المحاجرة هي إلى "الإله" بالفرد، فالذى يأمره بالفحص وبإيضاح أن كلمة البشر لا تساوى شيئاً هو "الإله" والذى يطبعه سقراط هو "الإله" والذى لا يكذب هو "الإله". ويؤدى استخدام صيغة المفرد هذه إلى التساؤل عن، إن كانت إشارات سقراط هي إلى "إله" بعينه. وفي هذه الحالة هل هو أبوتلون أم هو إله آخر، أم هي "الألوهية" بوجه عام، والذى يمكن أن يُقال الآن على الأقل هو أن مفهوم سقراط عن الإله أو عن الألوهية كان لا شك مفهوماً جديداً. ويهظر هنا من ربط سقراط الإله بمعاهيمه عن الأخلاق وعن الحكمة وعن الفلسفة⁽²⁶⁾. وهذا ما قد بدا واضحًا لدى أفلاطون نفسه حين ربط هو الآخر "الألوهية" بمفهوم الخير الأخلاقي. فسقراط من هنا يُعد مؤسساً لذهب الفلسفه الإلبيين الذي جراه فيه

(24) يوسف كرم، المرجع السابق، من 51، وانظر أيضًا الترجمة العربية للمحاجرة في "محاجرات أفلاطون" لزكي نجيب محمود "محاجرة الدفاع" وعزت قرني "محاكمة سقراط" ومحاجرة "الدفاع" (28 ب - ه 41 أ).

(25) أفلاطون، "الدفاع"، (30) الترجمة العربية لعزت قرني.

(26) عزت قرني، تقييم ترجمة "الدفاع" في "محاكمة سقراط" من 108.

تلعبه أفلاطون حتى أنه عرف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية أي التخلق جهد الطاقة بالأخلاق التي يرتضيها الله⁽²⁷⁾.

فسocrates يستمر في إيراد كلمة "الإله" مفردة في فقرات كثيرة من هذه المحاورة رابطاً إياها بالأخلاق التي يجب أن يطاعها ويرتبط بها فيقول في بداية دفاعه:-

"فلنبدأ إذن ولأدفع عن نفسي، أيها الأثينيون، محاولاً أن أنتزع من صوركم الغزيرة التي حملتموها مدى أعوام طويلة. ولكن أود أن تكون هذه هي النتيجة إنْ كان ذلك أنسع لكم ولـي، وأن تكون بدفاعي قد فعلت لنفسي شيئاً مذكوراً. ولكن أعتقد أن هنا أمر صعب ولا يخفى علىَكم هو كذلك! وعلى آية حال فلتسر الأمور على النحو الذي يراه "الإله" حسناً، وأنطع القانون وأقم بدفاعي"⁽²⁸⁾.

وفي إطار شرحه كيف أنه يعاني من بعثته الإلهية هذه والتي فرضت عليه ليخلص الناس من أوهامهم ويضعهم على الطريق الصحيح للمعرفة. ورغم خوفه من إيدائهم وحقدتهم عليه، استمر في تحقيق تلك الغاية التي كلفه بها الإله، يقول: "ولكنه يبدو لي رغم هذا أنني يجب أن أجعل كلمة "الإله" هي العليا"⁽²⁹⁾. ويقول أيضاً مبيناً أنه يطيع "الإله" أكثر من طاعته لقومه:

"إذا أنتم برآئوني على هذه الشروط فإني مجيبكم وبالتالي: إني أعزكم أيها الأثينيون وأحربكم، ولكن أطليع الإله أكثر مما أطليعكم، وطالما بقي في نفسكم وكتن قادراً على ذلك، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم، موضحاً في كل مناسبة لأنَّ ألقاه في طريقكم. ومتكلماً على الطريقة التي اعتدت عليها"⁽³⁰⁾ وكان سocrates قديس لا يخاف من أحد طالما أنه يطيع الله، وأعتقد أن تلك الفكرة بالذات هي

(27) محي الدين عزوز، علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلة الهدية التي تصدر بتونس عن لجنة الشعائر الدينية بالوزراة الأولى، العدد الرابع، السنة الخامسة، مارس 1978م، ص 80.

(28) أفلاطون، النجاع، نفس الترجمة العربية، ص 120 (18 - 19).

(29) نفس المرجع، ص 128 (21 - 9).

(30) نفس المرجع، ص 148 (29 م).

السر وراء قول بعض القساوسة أمثال أوغسطين "سقراط أبيها القدس صلّى من أجل خلاص أرواحنا".

وفي محاورة أقريطون أيضاً يعبر نفس التعبير وكأنه مؤمن يسلم بالقضاء والقدر حينما يقول:

"فعَّ الأَمْرُ إِذْنٌ يَا أَقْرِيَطُونَ، وَلِكُنْ سُلُوكُنَا بحسبَ هَذَا مَا دَامَ إِلَهٌ يَدْلِيلٌ عَلَى هَذَا الطَّرِيقَ⁽³¹⁾، وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا يَجُبُ أَنْ تَبَلُّغَ فِي أَهْمَى اسْتِخْدَامِ سُقْرَاطَ لِلْفَظِّ "إِلَهٌ" مُفْرِداً كَمَا وَرَدَ فِي مَا سَبَقَ مِنْ نَصوصٍ مِنْ "الْدِفَاعَ" وَ"أَقْرِيَطُونَ" فَهُوَ يَسْتَعْمِلُ "إِلَهٌ" أَوْ "الْأَلْهَةَ" بِغَيْرِ اكْتِرَاثٍ، فَهُوَ قَدْ ذَكَرَ حَاكِمَ أَعْلَى الْكُوُنِ عَلَى خَلَافَ مَعَ الْأَلْهَةِ الصَّغِيرِيِّ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسُهُ اعْتَدَ بِحَقِّ فِي الْأَلْهَةِ الشَّعْبِيَّةِ الْمُتَعَدِّدَةِ (وَاَكْسِينُوفُونَ قَدْ أَكَّدُ هَذَا فِي دَفَاعِهِ ضَدَّ الْأَتَهَامِ الَّتِي وَجَهَتْ لِسُقْرَاطَ بِالْهَمَالِ عَبَادَتِهِمْ). إِنَّهُ اعْتَدَ فِيهِمْ كَمَظَاهِرَ مُخْتَلِفَةً لِلرُّوحِ الْعُلِيَا⁽³²⁾. وَلَا يَقُلُّ هَذَا مِنْ شَأْنِ إِيمَانِ سُقْرَاطَ، فَهُدَا الْمَذَهَبُ مَذَهَبُ الْتَّعَدُّدِ *Politheism* لِيُسَأَّلُ أَقْلَى مِنْ مَذَهَبِ التَّوْحِيدِ *Monotheism* فِي تَصْوِيرِهِ كَفَرٌ، وَيُظَهِّرُ هَذَا فِي دَفَاعِ سُقْرَاطَ، حِينَ يَتَسَاءَلُ لَوْ أَنَّ الْأَتَهَامَ يَعْنِي أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ بِالْأَلْهَةِ الَّتِي تَقْرَبُ بِهَا الدُّولَةُ!! فَيَجِيبُهُ مِيلَثِيوُسُ بِأَنَّهُ يَعْتَدُ أَنَّهُ كَافِرٌ تَامًا لَا يَعْرِفُ بِأَيَّةِ أَلْهَةٍ عَلَى الإِطْلَاقِ، وَيَخْصُوصُ هَذَا بِالْقُولُ أَنَّ أَعْدَاءَهُ وَضَعُوهُ مَعَ أَنْكَساجُورِاسِ الَّذِي كَفَرَ بِأَبِيَّوْلُونَ بِدِعَوَتِهِ الشَّمْسَ "حَجَرٌ مَلْتَهَبٌ أَحْمَرٌ" إِلَّا أَنَّهُ (سُقْرَاطَ) كَمَا يَقُولُ، يَعْتَدُ فِي الْأَلْهَةِ، أَوْ "الْوَكَلَاءِ الرُّوحِيِّينَ لِهِمْ" الْجَدُّ أَمِ الْقَدَامِيِّ لَا يَهُمْ فَوْيَعْتَدُ فِي الْمُوجُودَاتِ الْأَلْهَيِّيَّةِ بِشَكْلِ عَامٍ⁽³³⁾.

(31) أفلطون، أقريطون، ترجمة العربية لعزت فرنسي في "محاكمة سقراط" من 204 (هـ).

(32) Guthrie (W.K.C.), *Socrates*, Cambridge, At the University press, 1971, pp. 155 - 165.

ولننظر أيضاً، كورليس، "سقراط الرجل الذي جرأ على السؤال"، ترجمة محمود محمود، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1956 ، ص 32، ترجمة العربية لكتاب:

Cora Mason, *Socrates "The Man who dares to ask"* copyright, 1953, by the Beacon press.

(33) Hutchins (R.M.) *Great Books of the Western world*, Volume, I, William Benton, Publisher, Chicago. London, 1952, 544.

واعتقاد سocrates بوجود الآلهة على هذا النحو أقرب إلى فكرة العناية Pronoia عندها - كما يقول سارتون - فتتبعاً لتعاليم سocrates بشأن هنا أنه يجب علينا أن نهتم بأنفسنا ونشكر العناية الإلهية، فوعينا ذاتنا هو جواهر ذاتنا، والتفوى من الفضائل الأساسية، وأول شروطها النزوع نحو ما هو إلهي، وهكذا نجد عنده قدرًا من الصوفية التي ليست من الصنف الهندي بل من صنف آخر يحكمه العقل والروية⁽³⁴⁾. أيدَّ هذا ما جاء على لسان أحد الدارسين لسocrates الذي جمع بعض الحقائق التي تبرهن على أن سocrates كان مبتدعاً لاتجاه روحى يميل إلى الصوفية إذ يقول: "من هذه الحقائق أن سocrates اعتقد في "الإله" وأن نظام الإله خير، فللكون - عقل مدبر وخير". وهذه النظرة كانت ضيقة جداً بين الإغريق قبله⁽³⁵⁾. فقد كان سocrates كما تصفى - كوراميis - على يقين من صدقه أن الآلهة طيبة، تتطلب الخير من يعبدونها أكثر مما تتطلب أي شيء آخر⁽³⁶⁾.

وخلاله القول، إن سocrates قد اعتقاد في "الإله" ذى العقل السامى، المسؤول عن نظام العالم، وفي نفس الوقت مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصة مع الإله، فمما يقال البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، رغم أنها أقل من عقل الإله، إلا أنها تعمل على نفس المبادئ⁽³⁷⁾. فقد بلغ لاهوت سocrates قضية بسيطة إذن هي أن الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية، ويُحتمل أن يكون على رأسهم، الله سامِ كامل الخير، عادل⁽³⁸⁾.

وإذا كان سocrates لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم، إلا أنه كان يقول دائمًا بوجود علة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبیر ونظام وعناية إلهية، وكفى على هذا

(34) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، الترجمة العربية، الطبعة الثالثة، 1978، ص 74.

(35) Cheney (S.) Op. Cit. P. 100.

(36) كوراميis، نفس المرجع السابق، ص 32.

(37) Guthrie, op. Cit. P. 156.

(38) Long (Wilbur), Religion in the Idealistic Tradition an essay in: J. Clayton Feaver And William Harosz. Religion in philosophical and Cultural perspective, Affiliated East-West press PVT. LTD, New Delhi, P. 39.

برهاناً، يذكره عنه أكسينوفون في مذكراته من أنه أخذ ينافش "أristostodemos" الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها، إذ دعاه إلى أن ينظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم، وكفى في نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتبع لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية. ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التي خلقت بحيث تحميها وكيف تفتح هذه الجفون عند الأ بصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكي تمنع العروق من أن يسفل عليها من الرأس، كذلك فإن عناية الآلهة متند أيضاً لتکلا حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم⁽³⁹⁾.

وليس هذا هو البرهان الوحيد لدى سقراط على وجود الآلهة بل أيضاً من النظر إلى القانون وحقيقة الثابتة وصل إلى أن القانون شيء مقدس له أصل إلهي، إذ لا بد أن يكون صادراً عن قوة حكمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبدل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جرأفاً ولا يحكم بالهوى، بل كل شيء عنده بمقدار ذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الأشياء، ويؤكد أن الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية وهو موجه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقوله وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه أن يتحقق العدل والخير والجمال ويخدم غaiات الإنسان العليا⁽⁴⁰⁾. وهذه الغaiات هي ما ترشدنا في نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، و يجب تقدس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجوحة

(39) لميرة حلبي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص من 153 - 154.

(40) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 107 - 108.

في إقليمنا. غير أن أي قربان ليس له قيمة ذاتية، وإنما قيمته تتبع إخلاص القلب. وكان سocrates يتحدث عن تلك الأشياء كما تتحدث الكاهنة نفسها حينما يأتيها من يريدون استشارتها في أضاحيهم، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم وفي كل الشعائر الدينية، فكانت تجبيهم قائلة: التزموا نظم إقليمكم فبذلك فقط تبرهون على إخلاصكم للآلهة. وهذا نفسه ما كان يعمله سocrates وينصح الآخرين بعمله⁽⁴¹⁾.

وقد كان لسocrates أثر عميق في تاريخ الفكر الأوروبي ليس لكل ما من بل لأنه أيضاً قد غيرَ مفهوم الإنسان عن الإنسان. لقد أدخل سocrates لأول مرة وإلى الأبد مفهوم النفس Soul الذي سيطر على الفكر الأوروبي منذ ذلك الحين. فإذا كان الإنسان عند الفلسفه اليونان فيما قبل سocrates لا يختلف عن أي جزء من أجزاء الطبيعة إلا من حيث التعقيد واللطافة والرقى، فقد أصبح عنده كائناً مركباً من عصريين متباينين الجسد والنفس، وغدت النفس مركز النشاط العقلي والأخلاقي⁽⁴²⁾. وهذا أيضاً من أهم العناصر التي دخلت الفلسفه الأفلاطونية وكانت طابعاً مميزاً لها. فكل الفرق بين سocrates وأفلاطون في هذا - كما يقول جترى - أنه بينما اكتفى سocrates بالاعتقاد في الخلود بتواضع - وهو يفعل هذا بأقل من لاهوتية المعلمانية المسيحية وك النوع من الاعتقاد الساذج البسيط، نجد أن أفلاطون قد شعر بالحاجة إلى تأييد هذا الاعتقاد بالحجج التي تستطيع على الأقل بث الخوف يتحول غير المؤمن إلى هذا الاعتقاد، فقد بحث أفلاطون ليرى بمسألة خلود النفس من مجرد الاعتقاد الدينى إلى المبدأ الفلسفى⁽⁴³⁾.

(41) لنديه كريستن، المشكلة الأخلاقية والفلسفه، ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة، دار لكتاب الحديثة، الطبعة الثانية، ص 47 - 48.

(42) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 130.

(43) Guthrie, op. cit., PP. 163-164.

الباب الثاني

التصورات المختلفة للإله الأفلاطوني وارتباطها بعالم المُثُل

تمهيد

الفصل الأول : نظرية «المُثُل» الأفلاطونية.

الفصل الثاني: الألوهة وعلاقتها بعالم الطبيعة.

**الفصل الثالث: الألوهة وعلاقتها بعالم القيم (الأخلاق، الفن،
السياسة).**

الفصل الرابع: الألوهة وعلاقتها بنظرية المعرفة.



وزارت آموزش عالی و پژوهش

انتهينا في الباب السابق من عرض نظريات السابقين على أفلاطون في الألوهية وعرفنا إلى أي حد اختلطت وجهات نظرهم أحياناً، وكيف تباعدت أحياناً أخرى. واعتقد أن هذا الاختلاط والتباين في تصورهم للألوهية، هو بالتحديد ما ورثه أفلاطون عن سابقيه من الفلسفه اليونانيين. إذ أنه - كما يتضمن دراسة فكره - يتمثل كل هذه الآراء ويعبر عنها في فلسفته الإلهية، فمرة نجده يميل إلى رأي الطبيعيين، وأخرى نجده يتجه إلى رأي المثاليين وثالثة نجده يقف موقفاً وسطاً، فيمزج بين رأي هؤلاء ورأي أولئك في براعة واتقان. وفي كل مرة نجد الطابع الأفلاطوني واضحاً، إذ أن اتجاه أفلاطون إلى رأي أي من السابقين يصطبغ دائمًا بطابعه هو، ولا أعتقد أنه يجانبنا الصواب إذا قلنا إن تلك الصيغة الأفلاطونية على تلك الآراء، إنما كانت تتبع دائمًا مما سمع لدبه بنظرية «المثل».

ولذا كان من الضروري لن يريد دراسة رأي أفلاطون في الألوهية أن يتجه أولاً إلى دراسة نظريته في «المثل» ثم يوضع مدى ارتباط تصوره للألوهية بمختلف «المثل» لدبه، حتى يتتسنى له الإجابة على التساؤل الرئيسي في اللاهوت الأفلاطوني وهو هل الإله الأفلاطوني يختلف باختلاف «المثل» الرئيسية المختلفة، أم أن هناك إليها واحدًا ثابتًا يسعى أفلاطون في ربطه بين «الألوهية» و«المثل» المتعددة - إلى السمو إليه والكشف عن طبيعته؟

والحق أن محاولة الإجابة الان عن هذا السؤال سابقة لأوانها إذ أن من الضروري قبل الوصول إلى تلك الإجابة عليه، أن نعرف نظرية «المثل» الأفلاطونية، ومدى ارتباط تصوراته المختلفة للألوهية بها.

فنظرة أفلاطون إلى العالم قد قسمته إلى عالمين: عالم الأشياء المحسوسة وعالم

المعقولات أو الصور، فالأشياء في سيلان دائم، والأشياء المذكورة والفاشدة تعد نسلا وأطفالاً للأشياء الكاملة. وهذه الأشياء للأطفال لأنها تُعد صوراً لوالدتها الأولى، والأب أو الأصل للشيء، المتغير هو ما أسماه أفلاطون «صورة» أو «نموذجًا» أو «مثالاً».

ويجب أن نقر - مع بوبير Popper - أن الصورة أو المثال، على الرغم من اسمها ليست فكرة في عقلنا، إذ أنها ليست خيالات ولا أحلام، بل هي أشياء حقيقة، إذ أنها أكثر واقعية من كل الأشياء المتغيرة المحكوم عليها، رغم صلابتها الظاهرة، بالفناء. أما «الصورة» أو «المثال» فهو شيء كامل ولا يفنى.

ولا يمكن التفكير في «الصورة» أو «المثال» - لدى أفلاطون - على أنها موجودة كالأشياء الفانية في المكان والزمان. إنها خارج المكان والزمان (لأنها كائنات خالدة)، لكنها على صلة بهما منذ كانا الآباء الأول للأشياء التي تنمو وتفسد في المكان والزمان. إنها كانت على صلة بالمكان في بداية الزمان⁽¹⁾.

وقد تطورت هذه المقارنة بين الصورة أو المثال لفئة الأشياء المحسوسة والأب لعائلة الأطفال، في محاور «طليماوس» - التي تعد واحدة من أواخر محاوراته - فيذهب فيها أفلاطون خطوة أبعد من تعاليمه المبكرة - التي يلقى فيها على هذا الجانب ضوءاً عظيماً عندما يظهر صلة الصورة أو المثال بعالم المكان والزمان بستة تشبيه، إذ أنه يشبه «الفراغ» مجرد الذي تتحرك فيه الأشياء المحسوسة (ويقصد بالفراغ هنا الثغرة بين السماء والأرض) بالوعاء أو الحامل a receptacle ويقارنه بالأم للأشياء. وفيه في بداية الزمان خلقت الأشياء المحسوسة بواسطة الصور التي تطبع أو ترسم نفسها على الفراغ الخالص، ولهذا السبب فهو الذي يعطي الذريعة شكلها⁽²⁾.

ويمكن أن يفهم في فهمنا لنظرية المثل عند أفلاطون، مقارنتها بمعتقدات دينية إغريقية معينة، فكثير من البيانات الأولى أو بعضها على الأقل، كانت الآلهة

(1) Popper (k.), Op. Cit., p. 20.

(2) Ibid., p. 20.

فيها ليست شيئاً، إنما صورت بصورة مثالية، كأولئك الآباء القبليين والأبطال الأول. وقد ردت عشائر وعائلات إغريقية معينة سلسلة أنسابها إلى واحد أو آخر من تلك الآلهة. وقد ردت عائلة أفلاطون الخاصة أصل نسبها إلى الإله بوزايدون Poseidon على حين كانت الآلة خالد أبدية وكاملة، نجد البشر غارقين في هذا السيلان الدائم للأشياء، وهو موضوع للفناء الذي يمثل القدر المحظوظ لكل نفس بشرية. وهذه الآلة ذات علاقة بالبشر بنفس الطريقة التي ترتبط بها الصور أو المثل عند أفلاطون بتلك الأشياء المحسوسة⁽³⁾ التي تُعد نسخاً منها أو صوراً لها.

لكن لا ينبغي أن تتصور أن هناك تطابقاً تاماً بين علم الأساطير الإغريقية ونظرية أفلاطون في المثل لأن هناك اختلافات بينهما، فبینما وقر الإغريق العديد من الآلهة كأسلاف لقبائل وعشائر وعائلات مختلفة، تقرر نظرية المثل أن هناك صورة واحدة أو مثلاً واحداً فقط للرجل (أو ربما صورة أو مثال واحد للرجل الإغريقي ومثال آخر لكل من السلالات البربرية المختلفة) لأن المبادئ الرئيسية لنظرية المثل (الصور) أن هناك صورة واحدة لكل سلالة أو نوع من الأشياء، إذ أن تفرد الصورة التي تتطابق وتضاهي تفرد الأب الأول Primogenitor مطلوب، فالنظرية موضوعة لكي تُفَى بواحد من أهم أغراضها وهو شرح التشابه بين الأشياء المحسوسة، باقتراح أن الأشياء المتشابهة تعد نسخاً أو نقوشاً للصورة الواحدة أو للمثال الواحد⁽⁴⁾.

وعلى أي حال فتلك المناقشة قد أظهرت أن الصور أو المثل تزود أفلاطون ليس فقط بنقطة بدء أو أصل لكل التطورات في المكان والزمان (و خاصة في التاريخ الإنساني)، بل أيضاً بإيضاح التشابهات بين الأشياء الحسية من نفس النوع⁽⁵⁾.

وقد قدمت نظرية المثل أيضاً إجابة على المشكلة الأفلاطونية الخاصة

(3) Ibid., p. 21.

(4) Popper (K.), Op. Cit., p. 21.

(5) Ibid., p. 22.

بالعلاقة بين الوحدة والتعدد أو الواحد والكثير أو المثال والأشياء المحسوسة، إذ أنها قد خصت - على حد تعبير آلان Allen - للإجابة على هذه القضية والحل الذي تقدمه هو أن الأشياء الجزئية في عالم الحس تعد موحدة بواسطة الواحد، الذي يقف في درجة مختلفة من الحقيقة عن هذه الأشياء. ويمكن حدوث الوفاق بين الوحدة والتعدد إذا افترضنا وجود العالمين، عالم الوجود Being وعالم الصيورة Becoming عالم الجزئيات وعالم الصور الذي يمثل وحدتها. ولكن نفهم علاقة الواحد بالكثير يجب أن ندرك أن الواحد فوق الكثير⁽⁶⁾.

وكما أكدت نظرية المُثُل تلك الضرورة المعرفية epistemological necessity بالنسبة لأفلاطون فقد أكدت بنفس الطريقة غير المباشرة دورها في تأسيس الضرورة الأخلاقية عنه⁽⁷⁾. فقد كانت المُثُل ضرورية لتدبير وتوضيح حقائق تلك العمليات العقلية التي بيّنت أن موجودات العالم الغيريقي وصفاته لا تعتمد على هذه العمليات وحدها، إذ أنها ليست كافية لتفريح وجوهاً يكون ملائماً لاحتاجات نظرية المعرفة أكثر من أن تؤسس معرفة لتدبير ظواهر الأخلاق⁽⁸⁾.

- ومع ذلك فأفلاطون قد تأثر علانية - على حد تعبير روبرتس Roberts - بالأخلاق كتأملات أنطولوجية شيل إلى إنكار أي علاقة جوهرية بين الروح وموضوعات الحس، إذ أي صلة لها بهذه الموضوعات - كما يقرر أفلاطون - ساهمت في إفساد الروح (وخاصة في فيديون)⁽⁹⁾. ولذلك فقد أكد البعض من

(6) Allen (R.E), participation and Predication, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics" Edited by Allen, Routledge and Kegan Paul Ltd, Third impression, P. 56.

(7) Cherniss (H.F.), The Philosophical Economy of The Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 5.

(8) Ibid., p. 8.

(9) Roberts (Eric), plato's view of The Soul, an essay in "Mind", Vol. X IV, 1905, p. 373.

أمثال جيسوب Jessop أن اعتقاد أفلاطون في السيادة المطلقة للخير لم يتوصل إليه بدقة ولم يفسره من خلال نظرية المُثُل⁽¹⁰⁾، إلا أن هذا لا يشكل لدينا أي يقين إذ أن أفلاطون لم يتوصل لفكرة عن « مثال الخير »، سواء كان المقصود به الخير الأخلاقي أو الإله، إلا من خلال معرفته بالخير في العالم المحسوس وإدراكه لسموه وعلو قدر الخير والخيرين في هذا العالم، وذلك لا يتعارض مع كون هذه المُثُل لدى أفلاطون تمثّل بكمالها علة، وعلى هذا يترتب سؤال عن علة وجود هذه المُثُل نفسها؟ أعني لا يمكن أن تتصور أن هناك في قمة العالم العقول مثلاً أعلى هو الكمال المطلق يكون هو علة المثل ذاتها؟

ويحيينا عثمان أمين بأن أفلاطون قد رأى ذلك حين صرّح في « فيدون » بأن علة الأشياء في الحقيقة هو الكمال المطلق الذي هي موجودة من أجله، فهو قد أشار هنا من طرف خفي إلى الكمال المطلق الأعلى، إلى الخير المشترك بين جميع الموجودات، وقد حاول في « الجمهورية » أن يرقى إلى فكرة هذا المبدأ المطلق، وقد أطلق عليه « مثال الخير »⁽¹¹⁾. ففي هذه المحاورة نجد الحكم الفلسفية هم الذين يعرفون أن هناك آلة موجودة وجوداً ذاتياً، وأنها تُعد عللاً لكل شيء خير وهذا المعرفة تُعد من قبيل الإشراق الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن إدراكتها بالحواس طالما أن الآلة لا تغير صورها أبداً⁽¹²⁾.

وإذا كان البعض يقرّ بأن هناك اختلافاً بين « عالم المُثُل » و « الألوهية » لدى أفلاطون ويدللون على ذلك بادئين بدراسة اللادوّت الأفلاطوني واستنتاج

(10) Jessop, The Metaphysic of plato, An essay in "Journal of philosophical Studies, Vol. V, 1930, p. 48.

(11) عثمان أمين، الروح الأفلاطوني، مقال من كتاب « دراسات فلسفية » مهداة لدكتور إبراهيم مذكور، ص 24.

وانظر أيضًا: لميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 176 - 177.

(12) Strauss (I.eo), Plato, An essay in "History of political philosophy", Edition, Rand McNally College, publishing company, printed in U.S.A., 1972, p. 28.

النتائج التي يتوصلون منها إلى مبدأ عالم المُتَّل⁽¹³⁾، فإن الذين يبدأون بدراسة المُتَّل يمكن أن يصلوا أيضًا من خلالها إلى فهم دقيق لتصور أفلاطون للإلهية، ومعرفة هل ما قال به أفلاطون من « مثل » تحل محل الآلة لديه بالفعل، أم أن تصوره للمُتَّل وخيريتها وسموّها ينقلنا عنده إلى إله أسمى من تلك « المثل » بحيث يكون هو علّتها وموجدها؟

(13) Ibid., p. 29.

الفصل الأول

نظريّة المُثُل الأفلاطونية

تشكل نظريّة المُثُل عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها فلا يذكر أفالاطون إلا ومعه نظريته عن المُثُل، ولذا فإن الدارس لهذه النظريّة يجد لزاماً عليه أن يبدأ بالتساؤل عن أصول هذه النظريّة، وإن كنا نرى أن هناك تساولاً يسبق ذلك عن معنى كلمة «المثال» في اللغة العاديّة، ومعناها الأصطلاحي لدّي أفالاطون.

فالمثال Idea هو صورة الشيء الذي يمثل صفاتـه، والقلب أو النموذج الذي يقرر على مثـله، أو الجزءـ الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالـها إلى فـهم المـتعلم (14). ولـفـظة «أيدوس» أو «أيديا» في اللـغـة اليونانية العاديـة كانت تعـنى بـبسـاطـة «هيـئة» أو «شكل» أو «طـرـيقـة»، وغالباً ما استـعملـتـ بهاـ الشـكـلـ لـدىـ أـفـلاـطـونـ نفسه (15). وقد لـاحـظـ هـيـدـيجـرـ أنـ كـلـمـةـ المـثالـ أوـ الفـكـرـةـ تـأـتـيـ منـ الـظـهـرـ أوـ الـنـظـرـ الـذـيـ يـظـهـرـ بـهـ الـمـوـجـودـ،ـ وهـيـ بـذـلـكـ تـبـيـحـ لهـ أنـ يـظـهـرـ أوـ يـوـجـدـ عـلـىـ الصـورـةـ الـتـيـ يـبـدوـبـهاـ (16).

وقد ظـهـرـتـ كـلـمـةـ «أـيـدـوسـ»ـ بـهـذاـ المعـنىـ فـجـأـةـ فـيـ «ـفـيـدـونـ»ـ،ـ وـلـكـنـاـ لـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـخـدـعـ بـهـذاـ الـاسـتـعـمالـ لـلـفـظـ Ideaـ،ـ فـالـمـالـالـ فـيـ الـلـهـجـةـ الـعـادـيـةـ يـعـنـىـ تـصـوـرـاـ فـيـ الـعـقـلـ،ـ فـنـحنـ نـقـولـ مـثـلاـ!ـ إـنـ هـذـهـ مـجـرـدـ فـكـرـةـ وـلـيـسـ شـيـئـاـ وـاقـعـيـاـ،ـ لـكـنـ أـفـلاـطـونـ عـنـدـمـاـ يـتـحدـثـ عـنـ المـثـلـ أوـ الصـورـ يـشـيرـ إـلـىـ الـمـتـحـوـيـ الـمـوـضـوعـيـ لـهـ مـسـتـدـاـ إـلـىـ تـصـورـاتـنـاـ الـكـلـيـةـ،ـ وـفـيـ تـصـورـاتـنـاـ الـكـلـيـةـ نـخـتـنـنـ تـلـكـ الـجـواـهـرـ الـتـيـ أـطـلـقـ عـلـيـهـاـ

(14) جـمـيلـ صـلـيـاـ،ـ المعـجمـ الـفـلـسـفـيـ،ـ الـجـزـءـ الثـانـيـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ دـارـ الـكتـابـ الـلـبـانـيـ،ـ الـطـبـعـةـ الـأـولـىـ،ـ 1973ـ،ـ مـادـةـ «ـمـثـلـ»ـ،ـ صـ 335ـ.

(15) Ritche (David G.), Plato, London, T. Clark, 2 edd. 1925; p. 87.

(16) مـارـتنـ هـيـدـيجـرـ،ـ مـاهـيـةـ الـفـقـقـةـ،ـ تـرـجـمـةـ وـتـقـديـمـ وـدـرـاسـةـ دـ.ـ عـبدـالـغـلـارـ مـكـارـيـ،ـ الـقـاهـرـةـ،ـ دـارـ الـقـافـةـ الـطبـاعـةـ وـالـنـشـرـ،ـ 1977ـ،ـ صـ 312ـ.

أفالاطون اسم «المُثل»⁽¹⁷⁾.

وقد تأرجح استعمال هذا الاصطلاح في اللغات الأجنبية، ففي الإنجليزية اصطلاحات ثلاثة Type, Form, Idea. أما الأول فهو الاصطلاح اليوناني نفسه ولكنه أصبح عندهم الآن يدل على معنى آخر هو الفكرة أو الظن ولذلك قد يضل استعمالها في اللغة الإنجليزية وكذلك الفرنسية، ولذلك فقد استعملوا لفظة Form التي تدل على الهيئة أو الشكل وهو أحد المعانى الأصلية للفظة اليونانية.

وقد شاعت في الكتب الأمريكية لفظة النموذج Type ولكنها لم تسد، أما القول في ترجمة Idea بدلًا من المثال أنها الصورة فترجمة مضللة في اللغة العربية لأن الصورة عندها ضد المثال أو الأصل ولا تفيد المعنى الذي يقصده أفالاطون بائي حال. كما أتنا نحتفظ باصطلاح الصورة للدلالة على مذهب أرسطو مع أن الاصطلاح اليوناني «أيدوس» أو «أيديا» واحد عند أفالاطون وأرسطو.

وهذا التحليل اللغوي الذي أطلبنا في سريه له أهمية كبيرة في فهم معنى المثال. ففي اللغة اليونانية كان أفالاطون يستعمل لفظتين Idea, eidos وكلاهما من الفعل ينظر أو يرى Idein. فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعنى حسني نشأ من رؤية أشكال الأجسام، ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال - كما أشرنا - أنه الشكل المرئي أو الهيئة ثم أصبح يطلق على المعنى الكلى المعقول ولكن في بعض الأحيان يحدد أفالاطون المعنى المعقول فيضيق إلى المثل هذه الصفة Noeta أي المعقول أو samata أي الراجسمانى حتى يبعد تمامًا عن مظنة الشكل المحسوس المرئي⁽¹⁸⁾.

فالمثال عند أفالاطون إذن صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تفسد. وقد قال الفارابي: إن أفالاطون في كثير من أقوابه يومئ إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها بالـ«المُثل الإلهية» وأنها لا

(17) Copleston (F.), Op. Cit., p. 190.

(18) أحمد فؤاد الألواني، أفالاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة توسيع الفكر الغربي، بدون تاريخ ، ص 108.

تندثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذى يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجوبدات التى هي كائنة، والمُمثل الأفلاطونية مبدأ العرفة ومبدأ الوجود معًا. فهى مبدأ العرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسمىها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المُمثل وهى مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتغير فى نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته فى مثال من المُمثل⁽¹⁹⁾. ولكون هذه النظرية لدى أفالاطون مبدأ العرفة ومبدأ الوجود، فإنها تُعد نظرية منطقية فى بعضها، ميتافيزيقية فى بعضها الآخر - على حد تعبير رسل - فاما الجانب المنطقي فيعني بمعنى الألفاظ الكلية، فهناك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا «هذا قطة»، فماذا نعني بكلمة «قط»؟ واضح أننا نقصد شيئاً مختلفاً عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قطاً لأنه يشارك فى طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير فى مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظ «قط»، ولو كانت لفظة «قط» تعنى شيئاً فإنها تعنى شيئاً لا هو هذا القطة ولا ذاك، إنما تعنى ضريباً من ضروب «القططية العامة».

وأما الجانب الميتافيزيقي من النظرية، فإن كلمة قطة تعنى قطاً معيشاً مثالياً، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله، والقطط الجزئية تشارك فى طبيعة «القط» غير أنها تختلف فى مشاركتها تلك قريباً أو بعداً عن الكمال والسبب فى تكررها ليس إلا هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القطة (المثالى) حقيقى أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر⁽²⁰⁾.

والآن يحق لنا أن نتساءل عن مصادر هذه النظرية لدى أفالاطون، وتساؤلنا عن هذه المصادر لا يعني أننا ننكر جانب الجدة والطراوة المتوفرة فى هذه النظرية الأفلاطونية الصقرة بحيث لا يمكن - على حد تعبير رسل - أن نتعقب أصولها عند

(19) جميل صليبا، نسخ المرجع السابق، ص 335.

(20) برتراندرسل، نسخ المرجع السابق، ص 201 - 202.

Windleband, Op. Cit., pp. 186-187.

وانظر أيضاً

أسلافه⁽²¹⁾، بل إننا فقط نريد أن نتعرف على المصادر التي قد يكون لها تأثير على أفلاطون حينما وضع هذه النظرية.

وهنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة مصادر لتلك النظرية هي: هيراقليطس والفيثاغورية وسقراط، أما هيراقليطس فقد كان له فضل السبق في التنبية على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغيير والسيلان الدائم Constant Flux - كما أشرنا من قبل - وهذا ما حدا بأفلاطون - كما قال أرسسطو - إلى الاقتناع بحقيقة هذا المبدأ لدى هيراقليطس وقال بأن هذا التغير لا يمكننا من معرفة هذا العالم، واقتنع أيضاً بأن المعرفة موجودة وممكنة، ولكن هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة بالكائنات اللامحسوبية التي تكون لديه موضوعات المعرفة الحقيقة، وهكذا فإن نظرية المثل الأفلاطونية قد بُنيت على أساس من نظرية هيراقليطس⁽²²⁾.

أما الفيثاغورية فقد كان لها فضل ابتداع تصور واستعمال كلمة المثال eidos من قبل أفلاطون، فهم قد انصرفوا عن البحث في المادة التي تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة في العقل، وانتهوا في هذا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضي هذا أكبر الأثر على فكر أفلاطون⁽²³⁾ وقد بدا هذا التأثير الضخم للفيثاغورية على أفلاطون في الفترة المتأخرة لنظرية المثل، فنحن لا نجد فقط «المحدود» و«اللامحدود» في «فيليبيوس» من المبادئ التي كانت معروفة لدى بعض الفيثاغوريين، بل نجد أيضاً الوحدة Unity والكثرة Plurality في هذه القائمة، ونجد أيضاً الخير مرتبطاً بالمحظوظ والوحدة، والشر مرتبطاً باللامحدود والكثرة، كما نجدهما لدى أفلاطون⁽²⁴⁾.

(21) برتراندرسل، نفس المرجع، ص 201.

(22) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The clarendon press, 1951, p. 167.

وراجع كذلك ما كتبناه عن هيراقليطس وتأثيره على أفلاطون في نظرية المثل فيما أوردناه على لسان كارل بوير في الفصل الثاني من الباب السابق.

(23) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(24) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 162.

أما عن المصدر السقراطى لهذه النظرية، فإن بامبرو Bambrough يتساءل هل يجب أن نعرف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تُعد نتيجة منطقية لتساؤله ومحاولته الوصول إلى تعريفات كليلة⁽²⁵⁾؟ ويحيب مثيراً بين القول بأنها نتيجة منطقية والقول بأنها نتيجة نفسية لما قدم سقراط فيقول: إن أحداً لا ينكر أن تطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطوراً طبيعياً من بحث سقراط عن تعريفات كليلة عامة للحدود⁽²⁶⁾، وهذا قول محتمل السماح به، لكننا ننكر القول بأنه كان تطوراً ضرورياً، وهذا تؤكد أميرة مطر حين تقول بأن المصدر السقراطى يتمثل فى محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة والعدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطى في نظر أستانتنا يثير مشكلة عند المفسرين لنظرية المُثل، فهل كان سقراط حقاً هو مخترع نظرية المُثل التي عرضها أفالاطون على لسانه في حواراته⁽²⁷⁾.

وقد ذهب البعض إلى تأييد هذا الرأى وإن كان فيه كثير من المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروى أرسسطو في كتابه «الميتافيزيقا»، فالتصورات التي كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية. أما نظرية المثل في المعاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير الموجودات جميعها سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية⁽²⁸⁾. وقد ذهب إلى تأكيد هذا الرأى دانكان Duncan حينما حاول إثبات أن مبادئ نظرية المثل، ونظرية خلود النفس، اللتين نجدهما في معاورات أفالاطون، يمكن أن يردا في إيمانهما على الأقل إلى سقراط على الرغم من

(25) Bambrough (Renford), *The Disunity of Plato's Thought, An essay in "philosophy"*, Vol. XI VII, No. 182, October 1972, pp. 300-301.

(26) *Ibid.*, pp. 300-301.

(27) لميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(28) نفسه، ص 169 - 170.

أن عقل أفلاطون هو الذي رسم جذورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق⁽²⁹⁾.

وأعتقد أن ذلك الرأى الأخير هو الأميل إلى الصواب حيث إنه لا ينكر تأثير سocrates ويؤكد دور أفلاطون في نقل النظرية من مجرد خاطرة نشأت في ذهن سocrates إلى مرحلة التحقيق الفعلى والتوضيح النظري. وإن كانت النظرية قد مررت بأطوار عديدة حتى أخذت صورتها النهائية لدى أفلاطون، فإن هذا في ظننا يرجع إلى سببين أو لهما: محاولة أفلاطون تبني تلك المصادر المختلفة والتعبير عنها. وثانيهما: محاولته تفادي الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى النظرية وبيانها والرد عليها بنفسه. وهذا ما يتضح من خلال دراسة تطور هذه النظرية في فكر أفلاطون عبر محاوراته المختلفة.

فالواقع أن نظرية المُثل لم تتخذ صورة نهائية في أي محاورة من محاورات أفلاطون بل نجدها تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات، فقد وضعت كفرض أولى في محاورة «أقراطليوس»، ثم تحددت معالتها في «فيدون» و«الجمهورية» على التوالى، وتتأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة في «بارمنيس» حيث تشهد بداية التحول الذي تتضح معالله في «فيليبوس» مما يكون أساساً صالحًا للدلالة على صحة ما ينسب لأفلاطون من آراء شفووية⁽³⁰⁾.

وبمكنتنا القول أن نظرية المُثل قد مررت بمرحلتين رئيسيتين في تطورها أولاهما يمكن أن نطلق عليها المرحلة السocratische باعتبار أن هذه المرحلة قد امتازت بالبحث في الأمور الأخلاقية والجمالية فكان المثال هو الشيء بالذات، وثانيهما مرحلة بلورة النظرية على يد أفلاطون وقد كان أفلاطون دائمًا مجدداً ومضيّفاً ومحللاً

(29) Duncan (S.P.), Socrates and Plato, An essay in philosophy, Vol. XV, No. 60, October 1950, p. 355.

Burnet (j), Op. Cit., p. 168.

لذا يرى برنت أن الجانب الصوفي في نظرية المثل فقط هو الذي يرثى إلى سocrates.

(30) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 218 - 219.

في هذه المرحلة مما جعل النظرية كما أسلفنا القول - تربتتطورات كثيرة⁽³¹⁾.

وترجع البذور الأولى لهذه النظرية إلى المخوارات المبكرة لأفلاطون والتي ينصب موضوع مناقشاتها الرئيسي حول تعرifications لأشياء معينة، ففي « خارميس » بذور الحوار حول ماهية العفة، وفي « لاخيس » عن ماهية الشجاعة، وفي « أوطييفرون » يتساءل عن ماهية التقوى، وفي « هيباس الأصغر » عن ماهية الجمال، وفي كل سؤال من هذه الأسئلة تكمن بذرة من بذور نظرية المثل، فالتسائل يتضمن أن هناك شيئاً مفرداً محدداً تدل عليه كلمة « عفة » التي تبدو مختلفة عن أي شخص يوصف بالعفة أو أي فعل موضوعاً بالاعتلال⁽³²⁾.

ويبدو محتملاً أن تكون « أوطييفرون » هي المخوارة الأولى التي يظهر فيها استخدام أفلاطون للفظين idea, eidos بالمعنى الخاص الذي سيُطلق بعد ذلك على نظرية المثل بالتحديد، إذ يقول سقراط موجهاً حديثه لاوطييفرون:

« أي شيء هي في رأيك التقوى؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك في حالة القتل أو في أية حالة أخرى؟ أولى ليست التقوى هي ذاتها في كل الأفعال؟ وأليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى، ولكنه في ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة »⁽³³⁾.

وفي فقرة أخرى من نفس المخوارة يبدو استعمال اللحظة أكثر دلالة على المعنى المستخدم بعد ذلك لدى أفلاطون حيث يقول سقراط:

« فتذكر إذن أن هذا ليس هو ما طلبت منه أن تعلمنيه، أي شيئاً أو شيئاً من بين عشرات الأشياء التالية، بل تلك الصورة eidos ذاتها التي بها يصير كل شيء، تقوى تقوى، حيث إنك قلت فعلأً أن هناك شكلان idea وحيداً تكون به الأشياء غير التقيقة غير تقيقة والتقية تقيقة »⁽³⁴⁾.

(31) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 110 - 111.

(32) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 11.

(33) أفلاطون، أوطييفرون (٥ - هـ)، الترجمة العربية لعزت قرنى، من 40.

(34) نفسه (٦ - هـ)، من 44.

وإذا كانت تلك المحاورات الأولى تقلّ مرحلة التبشير بنظرية المُثُل فإنّ أفلاطون ابتدأ من محاورة «فيدون» قد وضع اتجاهه نحو وضع تفصيلات تلك النظرية التي يمكن إيجاز صورتها على النحو التالي: إن الحقيقة لا تكمن في الجزئيات بل في الكليات التي قد يكون لها مكان في عقل الإله أو في مكان ما بعيد في السماء⁽³⁵⁾. وقد وصفت المُثُل في «فيدون» أحياناً على أنها كثرة متساوية في امتدادها مع كليات العالم الحسي وأيضاً مع المبادئ الأخلاقية الأولى، وهي داخلة في تكوين المثال المفرد للخير ومستند إليه. إنها ليست أكثر من الواقع بقيّها، بل هما متساويان في اليقين⁽³⁶⁾. وذلك يعبر عنه قول سocrates:

«إنني لا أوفق على أي اتفاق، على أن النظر في الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر في صور بدرجة أكبر من النظر في الأشياء الفعلية»⁽³⁷⁾.

وفي «فيدون» أيضاً بدأت تتكشف بعض العلاقات بين المُثُل وبعضها، فالـmuthel الأفلاطونية الموجبة أصلًا في العقل على نوعين: أولهما مثال الخير (ومثل الفضائل الأخرى والجمال) وثانيهما المُثُل الرياضية كالتساوي equality والإفراد oddness والثنائية Twoiness والثلاثية Threeness إلخ، وهاتان هما المجموعتان من المثل اللتان وضعهما سocrates نفسه في «بارمينيس»، وإذا ما ظهرت مُثُل أخرى فلها هي وسيلة فقط للتوضيح وتصوير كلية وشمول نظرية المثل، ولا يرجع ذلك إلى اهتمام أفلاطون بذلك المثل الجزئية. وقد يكون من الخطأ أيضًا القول إنه لم يكن معتقداً بأهمية هذه المثل الأخرى، لأنها متصنة بشكل ما في المثل الكلية سواء كانت خلقية أو جمالية أو رياضية، إذ أن التمييز بين كل طائفة من

(35) Jowett (B.), Introduction oif Menon, The Dialogues of Plato, Translated to English with analysis and introductions By Jowett, Vol. I, Oxford, at the claredon press, 1953, p. 258c

(36) Ibid., p. 259.

(37) أفلاطون، فيدون (100 - أ)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص 214.

الجزئيات المسمة باسم شائع لا بد له من مثال⁽³⁸⁾.

وقد ربط أفالاطون في «فيدون» أيضًا بين المثل والألوهية بشكل ما، فقد أضاف إلى المثل «صفة الألوهية». ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظره آلهة، بل يعني أنها ذات طابع آلهي أو أنها تنتهي إلى العالم الإلهي.

وأعتقد أن مفهوم الألوهية في «فيدون» يظهر من خلال حديثه عن العالمين (المعقل والمحسوس)، وعن مصير النفس والخلود. إذ أن المثل تبدو هنا وكأنها، بالإضافة إلى كونها عللاً لأشياء، من الممكن أن تحول إلى أنساق آلهة أو أرواح بمساعدتها يصنع الإله العالم⁽³⁹⁾.

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى «فایدروس» و«الجمهورية» وجدنا صفتين جديدين يضيفهما أفالاطون إلى المثل، الأولى أن المثل منفصلة عن المحسوسات وتوجد خارجها والثانية أن هناك مثلاً للكائنات الطبيعية وأخرى للمصنوعات الإنسانية⁽⁴⁰⁾. وذلك حينما يتحدث سقراط في «الجمهورية» بيلسان أفالاطون قائلاً:

«سقراط: رويدك وستجد من الأسباب ما يزيد في دهشتك، فهذا الصانع ليس قادرًا على صنع جميع المصنوعات فقط ولكنه هو الذي يصنع جميع ما ينمو من الأرض وهو الذي يصوغ جميع الكائنات الحية كما يصنع نفسه وجميع الأشياء الأخرى، الأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود في السماء أو في الجحيم Hadés تحت الأرض.

غلوكون: إنك تتكلم عن صانع غاية البراعة.

(38) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 36.

وانظر أيضًا، محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ص 31، من 1977.

(39) Jowett (B.), Op. Cit., p. 250.

وانظر كذلك: عزت قرني، تقديم ترجمته العربية لـ «فيدون»، ص 117.

(40) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 111.

سقراط: ألا تصدقني؟ أخبرني! أتظن أن مثل هذا الصانع لا يمكن أن يوجد على الإطلاق؟ أو هل تظن أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك تستطيع صنعها بطريقة ما؟

غلوكون: وأى طريقة هي؟

سقراط: إنها طريقة لا صعوبة فيها، لها أوجه كثيرة وفي غاية السهولة أن تأخذ مرأة وتديرها في جميع الاتجاهات فتصنع الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات وجميع الأشياء الأخرى التي ذكرناها الآن.

غلوكون: نعم، هي مظاهر لا حقيقة لها.

سقراط: وأحسب أنك ستنقول إن ما يصنعه ليس شيئاً حقيقياً، ومع ذلك فالصور يصنع سريراً بطريقة ما، أليس كذلك؟

غلوكون: إنه يصنع سريراً في الظاهر وليس حقيقياً.

سقراط: وما الحال في النجار؟ ألم نقل إنه لا يصنع المثال الذي اتفقنا على أنه جوهر السرير بالذات، بل يصنع سريراً معيناً.

غلوكون: أجل لقد قلت ذلك.

سقراط: فإذا كان لم يصنع ما هو موجود فلن يصنع شيئاً له وجود حقيقي بل شيئاً يشبه الحقيقة ولكنه ليس الحقيقة، فإن قال قائل: إن ما يصنع النجار أو أي صانع آخر له وجود حقيقي كامل، فأكبر الطن أنه لا يقول الحق.

غلوكون: كلام، إنه لا يقوله على الأقل في نظر من يمارسون هذا الضرب من التفكير.

سقراط: لا غرابة إذن في أن يكون ما يصنعه غير واضح بالإضافة إلى الحقيقة.

غلوكون: كلا، لا غرابة.

سقراط: هل لك الآن أن تبحث في ضوء هذه الأمثلة عن طبيعة هذا المهاكي.

غلوكون: إنما شئت.

سقراط: حسناً، ثمة أسرة ثلاثة، الأول الموجود في الطبيعة ويمكن القول

فيما أظن أن الإله⁽⁴¹⁾ صانعه، آلة صانع آخر غيره؟

غلوكون: إن الإله هو صانعه فيما أظن.

سقراط: والآخر من صنع النجار.

غلوكون: نعم.

سقراط: وثالث من صنع المصوّر؟

غلوكون: نعم فليكن ذلك.

سقراط: فالصوّر والنجار والإله هؤلاء الثلاثة يشرفون على أنواع الأسرة الثلاثة.

غلوكون: نعم، هؤلاء الثلاثة.

(41) فضّلنا أن نشير في الترجمة العربية لهذا النص - وفي كل حدثنا عن الألوهية لدى الفلاسفة المسلمين على الإسلام - بكلمة «الله» بكلمة «الإله»، وذلك لأننا نرى أن «الله» اصطلاح ي Islami منزهٍ لم يكن موجوداً قبل الإسلام، ولم يرق تصور اليونانيين لأكثر من استعمال لفظة «شيوس» بمعنى الإله. وقد كتب ماكرونالد B.B. Macdonald في «دائرة المعارف الإسلامية» أن الكلمة «الله» كانت ولا تزال لسم الله الذي ينطلق على الخلق عند المسلمين، وهي تقابل الكلمة «يَا هُوَ» Yahow عند اليهود، لا الكلمة «لوهيم Elohim» وليس الكلمة «الله» جمع وإنما أرد المعلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلحوظون إلى جمع الكلمة «بله» وهي لسم جنس يرجح أن الكلمة «الله» شئت منه. وكان محمد (صلّم) يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، فتى كان أهل مكة يشركونها مع الله. (سورة الأنعام، آية 19). وقد حذّر المؤمنون في ذلك ولو أنهم أثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة لسم الأصنام لو الأوثان تبصّرها.

(انظر: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، نقله إلى العربية إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنقاوي، عبد الحمود يوسف وعبدالله محمود العقاد، مادة «الله» ص 560).

سقراط: ثم إن الإله صنع سريراً واحداً هو جوهر السرير بالذات ولم يصنع غيره سواء شاء ذلك أم كانت هناك ضرورة قبضت ألا يصنع سريراً طبيعياً ولكنه لم يصنع سريرين من هذا النوع أو أكثر.

غلوكون: كيف كان ذلك؟

سقراط: لو أن الإله لم يصنع إلا اثنين فلابد أن يكون وراءهما ثالث هو المثال لهذين وهذا هو السرير بالذات لا الارثان الآخران.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: وأحسب أن الإله كان يعرف ذلك وشاء أن يكون حفناً خالقاً سريراً حقيقياً لا صانعاً معييناً لسرير معين، فخلق سريراً هو هذا السرير الطبيعي الواحد بالذات.

غلوكون: يبدو ذلك.

سقراط: أتسميه إذن «صانع طبيعة هذا الشيء» أو اسمأ يشبه ذلك؟

غلوكون: نعم، هذا صحيح ما دام أنه هو الذي خلق في الطبيعة هذا الشيء، وسائل الأشياء.

سقراط: ماذا نقول عن النجار، أسميه صانع السرير؟

غلوكون: نعم.

سقراط: وهل تسمى المصور كذلك صانعاً وخلافاً من هذا النوع؟

غلوكون: كلا ولا ريب.

سقراط: إذن ما منزلته من السرير؟

غلوكون: أحسب أنتا يمكن أن تسميه محاكى ما يصنعه الآخرين.

سقراط: حسناً، أن تدعوه محاكى لما ابتعد عن الطبيعة ثلاثة مرات.

غلوكون: لا شك في ذلك (42).

وهكذا يشبه أفلاطون في النص السابق عمل الرسام أو المصور بهذه العملية التي يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء، فإذا ما رسم الفنان كرسياً فهذا الكرسي مرتبة ثلاثة من حيث الوجود، إذ أن هناك أول فكرة الكرسي كما صنعتها الذهن الإلهي، وهناك ثانياً الكرسي المادي الذي يصنعه النجار، وثالثاً مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان، ومعنى ذلك أن العمل الفني لا يحاكي المُثُل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كذلك التي نراها في العالم الواقعي، وإنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب، فالفنان إذن أبعد ما يكون عن «الخلق» بل إنه أقل مرتبة من الصانع ذاته، لأن الصانع على الأقل يأتي لنا بأشياء فعلية أما الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي أنتجهها الصانع، وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته في المُثُل وتكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدنى مراتب الوجود وأبعد الأشياء عن الحقيقة (43)، والقول بالمحاكاة هنا يستتبع القول بالفارقة، فالمُثُل موجودة خارج المحسوسات.

ويخبرنا أفلاطون تارة بأن الإله هو صانع تلك المُثُل حتى مُثُل المصنوعات، وتارة أخرى يقول إنه الخير الذي به نعرفها، فهل الإله هنا في «الجمهورية» هو «الخير»؟.

إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضي أن نخلل ماهية ذلك المثال المدعو «مثال الخير» الذي يصفه أفلاطون بأنه كالشمس مصدر للنحو والضوء الذي ينير الأشياء، وقد حاول هيندجر تحليل ماهية هذا المثال فقال إنه باعتبار الخير مثلاً (أيدياً) فهو الظاهر، وهو بهذا الاعتبار أيضاً واهب الرؤية وهو المرئي ومن ثم القابل للمعرفة إن

(42) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر (595 عن ترجمة شامبرى في طبعة بودية) ونقلها إلى العربية أحمد فؤاد الأهوازى، ورجمها على اليونانية الأب قتوتى، وهى منشورة بكتاب الأهوازى، أفلاطون، ص 159 - 164.

وراجع أيضاً: الترجمة العربية لمحلولة «الجمهورية»، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (596 - 598)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 549 - 553.

(43) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، دراسة، ص 162.

مثال الخبر في مجال المعرفة هو الذي يحقق كل ظهور، وهذا أيضًا فهو في نهاية الأمر الرؤية المرئية، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهد الجهيد).

ويترجم كلمة «تواجهون» بتعبير يبدو مفهوماً في ظاهره وهو «الخير». وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى «الخير الأخلاقي» الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليوناني وإن كان أفلاطون نفسه بتفسيره «للاجانون» على أنه مثال، هو الذي أوحى بالتفكير في «الخير» تفكيراً أخلاقياً، كما جعل المتأخرین يسيئون تقديره فيجعلونه «قيمة». ففكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة هي آخر خلف «للاجانون» وأضعفه، وبقدر ما تتغلغل «القيمة» والتفسير من خلال «القيم» في ميتافيزيقاً نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارةه «قلب جميع القيم» بقدر ما نعدّ نيتشه نفسه - الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي «للقيمة» - أشدّ الأفلاطونيين تطرفاً عبر تاريخ الميتافيزيقاً الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته «الحياة نفسها» لا مكان «الحياة»، وبهذا فهم ماهية «الاجانون» فهمًا بعيدًا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسمى الذي يسمونه «القيم الصادقة في ذاتها»⁽⁴⁴⁾.

ولو شئنا أن نفكر في ماهية «المثال» من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه «إدراكاً» أي (تصوراً ناتيًّا) لوجدنا في مثال الخير أو فكرته، «قيمة» معينة في ذاتها، لها بالإضافة إلى ذلك «فكرة» أو «مثال». وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المُثل، لأن كل شيء في الحياة يتوقف على اتباع الخير وطبعيًّا أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية «لمثال الخير» الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث⁽⁴⁵⁾.

(44) مارتن هيدgger، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكارى، فصل «نظريّة أفلاطون عن الحقيقة»، 337.

(45) نفسه، ص 338.

إذ يدل «التواجاثون» (الخير) في المفهوم اليوناني على ما يصلح لشيء أو يمنع غيره الصلاحية. وكل «أيديا» (مثلاً) أو منظر شيء ما، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أوكيونونة) موجودنا ما. وعلى هذا فإن «المُثل» هي التي تجعل الشيء صالحًا لأن يظهر على ما هو عليه وبهذا يمكن أن يكون له كيان. إن المثل هي موجودية كل موجود. ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحًا لأن يكون مثال المُثل على حد تعبير أفالاطون، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في كل ما يتبدى منه للنظر، فماهية المثال تكمن في أنه هو علة إمكان الظهور والصلاحية له وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره (الذى يبدو عليه)، ومن أجل هذا كان مثال المُثل هو واهب الصلاحية على الإطلاق، أي الـ «تواجاثون» وهذا الأخير هو الذي يتتيح الظهور لكل ما يظهر، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق، أي أشد الموجودات ظهوراً⁽⁴⁶⁾. ولهذا فقد سمي أفالاطون «الاجاثون» أشد الموجودات ظهوراً.

ويضيف روس Ross في تحليله لهذا المثال، إن مُثل كل الفضائل ستكون مدينة بوجودها ومعقوليتها مثال الخير، ولأجل هذا فمثال الخير «يفوق الوجود جللاً وعظمة». وهذا يعطيه مغزى أكثر اتساعاً من مغزاه الأخلاقى الذي نعرفه. فهو يصفه - كما أشرنا من قبل - بأنه واهب موضوعات المعرفة جميعاً حقيقتها، وواهب كل مَنْ يعرفها قوة المعرفة. ومن هنا يصبح من الصعب تتبع معناه، وأى تأويل له، لابد أن يكون ظننا تخمينياً Conjectual⁽⁴⁷⁾.

ولعل هذه الصعوبة في تحديد المعنى النهائي لهذا المثال وما قصده أفالاطون فعلاً به، تجعلنا نؤجل قليلاً إجابتنا على تلك التساؤل الذي طرحناه بصدره عن مدى علاقة هذا «المثال» بالإله الأفلاطوني، هل هو نفسه الإله أم هو مجرد مثال من المُثل الذي ابتدعها الإله !!، ونستمر في دراسة نظرية المثل وما طرأ عليها من انتقادات إثر الصعوبات التي واجهها أفالاطون بصدر نظرية المشاركة التي تدور

(46) مارتن هيدجر، نفس للمرجع السابق، ص 339 - 340.

(47) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 43-44.

مناقشتها في «بارمنيدس»، التي تعد تصويراً للأزمة التي عاناهما أفلاطون في معالجته لتلك المشكلة التي تتجسد عن تصور «المُمْثَل» كما ورد في «فيدون» و«الجمهورية»⁽⁴⁸⁾.

فقد بدأ أفلاطون يواجه كثيراً من المشكلات المترتبة على افتراض أن المُمْثَل مفارقة للجزئيات ووجه نقده لفكرة المشاركة participation وكان أهم ما وجه لفكرة المشاركة هو السؤال عن كيف يشارك المثال في المحسوسات، هل يوجد بأكمله في كل الأشياء التي يشير إليها؟ أم يشارك بجزء منه؟ ولا كان كلا الفرضين مستحيلاً لانتفاء الكثرة والقسمة عن المثال، فقد أخذ يبحث عما إن كان يمكن أن تنتصو المثال فكرة في عقل ما، ولكن المثال موضوع للأفكار وليس عقلاً أو عملية تعقل، أما القول بأن الأشياء تحاكي المُمْثَل فقد ظهر أنه قول يفضي إلى عدد لا نهائي من المشكلات، لأنه إذا كان الأصل والصورة متشابهين فلا بد أنهما يفترضان صفة مشتركة بينهما وهذه الصفة المشتركة تفترض مثلاً جديداً، والتالي أن المشاركة لا يمكن أن تُفسَّر على أساس المتشابهة⁽⁴⁹⁾.

وبإضافة إلى المشكلة الناجمة عن علاقة المُمْثَل بالجزئيات المحسوسة تثير محاورة «بارمنيدس» مشكلة لم يضع لها أفلاطون حلًّا نهائياً إلا في محاورة «السفسطاني» وهي تخلص في السؤال عن العلاقة بين المُمْثَل وبعضها، أي كيف يمكن للمثال الواحد أن يختلف وأن يتتشابه وأن يتصل بغيره من المُمْثَل وهل هو مُمْثَل الواحد البارمنيدي؟

يجيب أفلاطون على هذا السؤال بأن الوجود العقلي لا يمكن أن يتخذ صفات الواحد البارمنيدي، فلا الواحد المطلق ولا الكثرة المطلقة يفسران الوجود، كما أنه لا يمكن للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة أن ينسباً للوجود، ومن ثم فقد

(48) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 223.

(49) أميرة حلمي مطر، تقديم ترجمتها العربية «لثيانيتوس» لأفلاطون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 10.

بدأ أفلاطون يراجع من جديد المذاهب المثالية الميتافيزيقية النافية للكثرة والحركة، كما بدأ يراجع من جهة أخرى المذاهب الحسية التي تسلم بالكثرة والحركة المطلقة، فهو لم يوافق بارمنيدس أبداً المثالية في استبعاد عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاجوراس وهيراقليطس فيلسوفاً النسبية والتغيير على القول بأن الحقيقة توجد في عالم المحسوسات الدائمة السيلان. وإنما كانت محاورة بارمنيدس تتضمن نقده على المذهب الأول فقد جاءت محاورة «ثياتيتوس» لتقديم نقده على المذهب الثاني⁽⁵⁰⁾، وإن كنا لا نجد في هذه المحاورة إشارة مباشرة إلى المُثُلْ فإن السبب في هذا أنها قد كُتِّبَتْ - كما يرى روس - بعد الجزء الأول على الأقل من «بارمنيدس» وليس بعد ذلك بعده طويلاً. ففي محاورة «بارمنيدس» قدم أفلاطون كما أشرنا انتقادات هامة على نظرية المُثُلْ وهذا ما جعله يتحول في «ثياتيتوس» إلى فحص عمق الأساس الذي بُنيَتْ عليه تلك النظرية، فافتراض أن المعرفة موجودة، وأنها مختلفة تماماً عن الإحساس أو الحكم. وهذا ما يجعلنا نحس بفرازء ما بين السطور بوجود تقدم ملحوظ في وجهات نظره⁽⁵¹⁾. إذ أنه يعيد الأساس التي عليها تبقى نظريته موجودة حقيقة، فمن أجل أن يبقى الاعتقاد بأن هناك اختلافاً تاماً بين الإحساس والمعرفة، وأن المعرفة تحتاج لكتائن كاملة وليس متتصورة بالحس، نجده يقدم في «ثياتيتوس» برهانه الأخير والأكثر اتفاقاً للتفرقة بين الإحساس والمعرفة، وتبقى نظريته أيضاً وبينفس الطريقة حين يتحدث بوضوح في محاورة «طليماوس» عن اعتقاده في وجود ذلك الاختلاف التام بين المعرفة والحكم الصادق، وهذا ما أكدته كذلك ببرهان دقيق متقن في «ثياتيتوس».

وهكذا نرى أنه بينما لا تهتم هذه المحاورة بالميتافيزيقاً، بل بنظرية المعرفة، نجدها تقدم البرهان القوى الذي يستخدمه أفلاطون في أي مكان لتأسيس نظريته

(50) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 10 - 11.

(51) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 101.

المتافقين (52)

وتجه المحاورة التي تليها، محاورة «السفسطائي» إلى تأكيد ذلك البرهان الآخر، وحل بعض الإشكالات التي فجرتها سابقتها، إذ أنها تبحث في ربط الممثل ببعضها البعض الآخر، أو فيما يسمى بالمشاركة بين الممثل فيعرض فيها أفلاطون للأجنس العليا للوجود كالحركة والسكنون والوجود، وينتهي من بحث هذه الأجناس إلى اكتشاف جنسين آخرين هما، ذات الشيء «غيره»، أي الذاتية والغيرية (الاختلاف)، فهذه الأجناس هي المثل الحقيقية كما يعرضها أفلاطون في «السفسطائي»⁽⁵³⁾. فالحركة والسكن تشتريكان في الوجود، دون أن يكون الوجود لا حركة ولا سكون، وعلى هذه القضية يرتكز مبدأ تشارك الأجناس⁽⁵⁴⁾ في حين أن كلام أفلاطون عن الوجود جعله بجملته شيئاً جامداً، ونبذ كل نشاط منه، وبالتالي نبذ كل حياة وروح عنه، ومن ثم كل وجдан وكل فكر، ولعل انتهاء أفلاطون في هذه المحاورة إلى ما يسمى «بالوجود الكل» أو عبارة «الموجود الشامل والكامل من كل الوجوه» يشير بالضبط إلى جملة الوجود تلك. وهي موازية بدقة لعبارة «طيمباوس» (31 ب) «الحي الشامل الكامل من كل الوجوه» إن لم تكن وإياها واحدة وحدة ذاتية، فكما أن الحي في ملته وكمال ذاته هو مجموعة كل الأحياء العقولين وكذلك الوجود في ملته وكماله هو مجموعة كل أشكال وأنواع الوجود⁽⁵⁵⁾.

والواضح أن أفلاطون في القسم الأكبر من هذه المحاورة كان مشغولاً بتعريف الوجود الحقيقي، ومجابهة تلك النظريات الفيزيقية الأخرى، وهذا يبدو من تساؤل السفسطائي كيف يبدو هذا العالم الظاهر السفلي كنتيجة للصور الفائقة عن الحس التي ليس بها حركة ولا تغير؟

(52) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 103.

(53) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 230.

(54) أوغست بيس، ترجمة لترجمة الفرنسية «الفلسطيني» لأقلاطون، ترجمتها إلى العربية فؤاد جرجي بربار، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة 1969م، ص 38.

⁴³ نفس المرجع السابق، ص 55.

والحق أن أفالاطون لم يعدل في هذه المحاورة عن تعليمه المأكوف ليتخذ له نظرية روحية صرفة بشأن الوجود، إلا أنه نجح في اجتياز الخط الخطير الذي تكلم عنه في « ثياتيتوس » ولم يشاً أن يكون لا أسير من يحمدون « الكل » ولا أسير من يحركون كل « موجود » حتى الأشياء الجامدة اللامتحولة، وشق طريقه نهائياً بين هيراقلطيتس وباريمنيدس⁽⁵⁶⁾.

ويتضح ذلك من خلال ما يدور في « السفسطاني »، إذ يقول الغريب:

« فالضرورة تحتم إلن على الفيلسوف، لا سيما المكرم للعلم والفهم والعقل، بسبب هذه الأمور بالذات، أن لا يقبل أن الكل يرمته راقد جامد، إذ قال بذلك أصحاب المثل من كل ناحية، وإنما عليه أن يصرّ مقتنعاً في تلك منية الأطفال، أن الوجود والكل يرمته ينطوي على الأشياء اللامتحورة والمحركة معاً.

ثياتيتوس: « كلامك في منتهى الصحة »⁽⁵⁷⁾.

ويستمر أفالاطون في تطوير نظريته عن المثل في « طيماؤس » بربطها بنظرية الكونية كما ربطها بنظرية المعرفة والمتافيزيقية في المحاورتين السابقتين، فحدثه في « طيماؤس » عن « الحى بالذات » من الثابت - كما يقول ريفو Rivaud - أنه حديث عن عالم المثل عينه، وهذا في نظر ريفو أمر واضح إذ أن « طيماؤس » مبنية برمتها على وجود عالم المثل، وقد يستحيل فهمها أو يكاد إذا انقطعنا فترة عن قبول وجودها. والنصوص القائلة بذلك متوفرة جداً مما يجعل المرء يدهش من إعراض عدد كبير من المفسرين المعاصرين الجدد عن التقيد بها أو من إساءتهم فهمها، فنحن نقرأ في « طيماؤس » أن الصانع ينظم العالم المنظور وعيناه تحدقان بالنموزج الأمثل في عالم المثل⁽⁵⁸⁾. وكأن أفالاطون يريد بما أورده في « طيماؤس » أن يؤكد أنه يمكن تقديم شيء من التفسير الأكثر إحكاماً للعلاقة بين الروح المركبة والمخططة

(56) أوغست ديس، نفس المرجع السابق ص 44.

(57) أفالاطون ، السفسطاني ، (249 d)، الترجمة العربية، ص 154.

(58) السير ريفو، تقادمه لترجمته الفرنسية لمحاورة « طيماؤس » لأفالاطون ترجمتها إلى العربية فؤاد جرجي بربار، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ص 49، 1968.

لعالم المُثُل والعالم المادي الذي تشكله وتحكمه، ففيها تلتقي بيهيئة هذا الصانع الإلهي a divine Craftsman الذي يكون روح وجسد الأشياء المادية تبعًا لذلك النموذج الذي يتأمله في عالم المثل. وهذا الصانع يُعد رمزاً لروح أو نفس تقوم بوظيفتها الكونية، إنه تأمل معقول وسام للمثل ولهذا فهو يحرك وينظم كل الأشياء المادية لغاية خير، ولغاية خير لأن الصانع خير⁽⁵⁹⁾.

والملاحظ أن التعبيرات التي تستخدم هنا لوصف النموذج وتعبيئته هي حرفياً عين التعبيرات التي استعملها أفلاطون في «فيدون» لتحديد عالم المُثُل كحقيقة ثابتة، بل قد عنى هنا أيضًا في «طليماوس» بأن يقدم لها دليلاً مقتضباً يتفق مع أحد البراهين التي تلجا إليها المدرسة الأفلاطونية لإثبات وجود تلك الكائنات الثابتة غير المتحولة. وذلك الدليل هو الدليل المستمد من ضرورة العالم المطلق الكامل. فإن لم توجد صور أزلية فليس هناك أيضًا علم مطلق. وأكثر من ذلك ليس هناك حتى ولا ظن يستحق الثقة، فلا يبقى سوى مزاعم قلقة خداعة لأن الاستدلال بمت بعلته إلى الأشياء التي يفسّرها، فنصعب أن يؤكد المرء بصورة قاطعة أقوى من هذا وجود نظام على غير محسوس وكمال يفوق الأشياء الدينوية، ومن هنا يمكننا اعتبار «طليماوس» برمتها تطبيقاً متواصلاً لنظرية المُثُل⁽⁶⁰⁾.

ويتضح ذلك من خلال النظر في مناقشته لشكلاً طبيعية المحل في «طليماوس»، إذ أنها مرتبطة في الصميم بمشكلة وجود الصور أو المُثُل الأزلية، وفي الواقع إن مسألة أصل العناصر قد طرحت في «طليماوس» مرتين، أولًا بعبارات عامة وتلك قبل التساؤل عن وجود المحل ثم من جديد وعلى وجه أدق بعد الشروح المتعلقة بال محل، وعنده يتساءل أفلاطون هل هناك صور مطلقة أو مُثُل للعناصر، أو بصورة أعم هل توجد مُثُل؟

ويجيب بتدليل ملخص ولكن في غاية الوضوح على واقعية المُثُل، كل المُثُل، وليس مُثُل العناصر فقط، أن المُثُل موجودة لأننا نملك موهبة خاصة

(59) Armstrong (A.H.), Op. Cit., pp. 47-48.

(60) البيرينو، نفس المرجع السابق، ص 50

تطلعنا عليها، وهذه الموهبة هي إدراكنا العقلي بأن المثال موجود، إذ يلزم هذه المعرفة الثابتة غير المتزعزعـة المحفوظة لقليل من الناس المستنيرين موضوع يماثلها. وحقيقة المـُثـَّل موضع المعرفة أنها متحولـة نظير تلك المعرفة، إذ أنها لا تغير شكلها ولا تولد ولا تفني، ولا تقبل أبداً عنصراً ما آتـِيـاً من مصدر آخر، إنـَّـها غير خاضعة لإدراكـاتـ الــحوـاسـ⁽⁶¹⁾.

وفي محاورة «فيـلـيـبـوسـ» نجد تطـورـاً آخر في تلك النـظـرـيةـ، إذ تـلمـعـ تـأـثـيرـ أـفـلاـطـونـ فـيـهاـ بـنـظـرـيـةـ الأـعـدـادـ الفـيـثـاغـورـيـةـ وبـهاـ أـمـلـ أـفـلاـطـونـ فـيـ عـرـضـ منـظـمـ وـمـفـصـلـ لـعـالـمـ المـُثـَّلـ، فـقـدـ أـوـدـعـتـ طـرـيـقـةـ الفـيـثـاغـورـيـينـ فـيـ تـنـميةـ التـصـورـاتـ طـلـقاـ لـلـأـعـدـادـ إـلـيـ نـفـسـهـاـ، فـرـمـزـ لـلـمـثـلـ الـفـرـدـ بـالـأـعـدـادـ الـمـثـالـ، فـعـنـاصـرـ المـثـلـ هـيـ الـلـامـحـدـودـ وـالـمـحـدـودـ مـشـابـهـةـ لـلـمـبـادـئـ الـمـعـروـضـةـ لـلـعـالـمـ الـحـسـيـ فـيـ «ـفـيـلـيـبـوسـ»ـ، إـذـ أـنـ الـلـامـحـدـودـ لـهـ هـنـاـ مـغـزـىـ الـفـرـاغـ الـمـعـقـولـ Intelligible spaceـ، وـالـواـحـدـ جـعـلـهـ أـفـلاـطـونـ مـساـوـيـاـ لـمـثـالـ الـخـيـرـ، الـذـيـ نـبـعـتـ مـنـهـ كـلـ الـمـثـلـ الـأـخـرـ كـالـأـنسـاقـ الـمـتـدـرـجـةـ مـنـ الـشـرـطـهـ⁽⁶²⁾ـ. فـالـمـثـالـ إـذـنـ هوـ الـمـحـدـودـ Perasـ وـالـمـحـسـوـسـاتـ غـيرـ مـحـدـودـةـ apeironـ، وـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ أـفـلاـطـونـ قـدـ اـتـجـهـ نـحـوـ الـرـيـاضـيـاتـ وـنـحـوـ نـظـرـيـةـ أـنـ الـمـثـلـ أـعـدـادـ أـنـ رـأـيـ أـنـتـاـ يـجـبـ أـنـ نـلـتـمـسـ فـيـ الـمـحـسـوـسـاتـ الـتـيـ مـنـ نـوـعـ وـاحـدـ طـبـيعـةـ وـاحـدـةـ وـأـنـ بـحـثـ عـنـ هـذـهـ الـطـبـيعـةـ دـائـيـنـ، وـمـاـ دـامـتـ هـذـهـ الـطـبـيعـةـ مـلـازـمـ لـلـشـءـ سـيـنـتـهـيـ الـبـحـثـ بـالـظـفـرـ بـهـاـ، وـهـذـهـ الـطـبـيعـةـ عـبـارـةـ عـنـ نـسـبـةـ رـيـاضـيـةـ ثـابـتـةـ تـخـضـعـ لـقـيـاسـ مـحـدـودـ مـثـلـ الصـحـةـ وـالـمـوـسـيـقـيـ وـالـجـمـالـ وـغـيـرـ تـلـكـ مـاـ يـخـضـعـ لـنـسـبـةـ رـيـاضـيـةـ هـيـ مـزـيـعـ مـنـ الـمـحـدـودـ وـالـلـامـحـدـودـ⁽⁶³⁾ـ، وـقـدـ جـعـلـ أـصـنـافـ الـمـوـجـودـاتـ تـبـعـاـ لـهـذاـ أـرـيـعـةـ: الـلـامـحـدـودـ وـالـمـحـدـودـ وـالـمـزـيـعـ مـنـ الـمـحـدـودـ وـالـلـامـحـدـودـ وـالـعـلـةـ أوـ السـبـبـ، وـقـدـ اـخـتـلـفـ الـمـحـدـثـونـ حـوـلـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ: فـيـ أـيـ الـأـجـنـاسـ الـأـرـيـعـةـ لـلـوـجـودـ لـأـبـدـ لـمـثـلـ أوـ الـصـورـ الـعـقـلـانـيـةـ أـنـ تـنـتـظـمـ؟ وـمـنـهـ مـنـ قـالـ إـنـهـ الـرـابـعـ أـيـ عـلـةـ الـمـزـيـعـ وـمـنـهـ مـنـ رـجـعـ

(61) نفسه، ص 99 - 100.

(62) Windleband, Op. Cit., pp. 203 - 204.

(63) أحمد فؤاد الأهوري، نفس المرجع السابق، ص 120.

أنه الثالث أى النسبة أو المزيج بين المحدود واللامحدود ومنهم من ذهب إلى أنه الثاني أى المحدود، وقد جاء هذا الخلاف لأن أفالاطون لم يتحدث هنا عن المثال بل عن اللنة والحكمة، أيهما أفضل، فاللذة من المصنف الأول أى اللامحدود والعقل من الصنف الرابع لأنه عن المزيج بين المحدود واللامحدود⁽⁶⁴⁾.

وحل هذه الإشكال الذي اختلف حوله المفسرون يجعلنا نتساءل هل طرح المشكلة على هذا النحو يُعد طرحاً مقبولاً؟

واعتماداً على معطيات «فيليبيوس» ذاتها، نجد الأقرب إلى الحقيقة أن نعد المحدود واللامحدود والمزيج والسبب مثلاً أو صوراً عقلية، بما أنها هي ذاتها أجناس أو أنواع من الوجود، ولكن من هذه الأجناس طبيعة وضرب من الصور، وفي الوقت نفسه وحدة فكرية منطقية يُرد إليها الشتات المتفرق. وهذا الشتات المتفرق إما كثرة محسوسة فردية وإما كثرة أنواع وهذه الكثرة أو تلك، تشتراك في صورة واحدة، وتتقابلها في ذاتها، ولو على درجات متفاوتة. ولم لا يكون «اللامحدود» في «فيليبيوس» «جنساً معقولاً، كما هو «الآخر» أو «الغير» في «السفسطائي»؟ ففي «السفسطائي» كما في «فيليبيوس» نجد حلول أجناس في المحسوسات، وحلول أجناس في أجناس⁽⁶⁵⁾. ومن ثم يتحقق لنا أن نعد اللامحدود والمحدود أجناساً عقلية، تشتراك فيها الأنواع مباشرة، وهي عقلية مثناها. وتشترك فيها المفردات المحسوسة بوجه غير مباشر، ومثل هذا يمكن أن يُقال على العلة أو السبب الذي يشترك فيه كل ما هو فاعل في العالم المحسوس ويشترك فيه قبل كل شيء، العقل الأسمى الذي

(64) نفسه، ص 121. وانظر كذلك: لويجي ديسين، تقييمه لترجمته الفرنسية لمحاورة «فيليبيوس» (الفيليس) لأفالاطون، نقلها إلى العربية فؤاد جرجي بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1970، ص 127 وما بعدها.

(65) انظر: أفالاطون، السفسطائي (253 م - 247 - 248)، الترجمة العربية، ص 164 - 165، ص 148 وما بعدها.
وانظر أيضاً:

يخرج الكل اللامحدود ليتشق منه انسجاماً كونيّا (66).

وإذا كان صحيحاً أن وظائف اللامحدود والمحدود والسبب أو العلة والمزيع تثبت عمومية جداً، فهل هي أعم من وظيفة ما هو عن ذاته ومن وظيفة الآخر في «السفطائي» ومن وظيفة الخير في «فيليبوس»؟ وسواء كانت هذا أو ذاك فلا شيء يمنعنا في ذلك من أن نرى في «أجناس الوجود» الواردة في «فيليبوس» أجناساً عقلية أو مثلاً أو صوراً (67).

ومن ثم لا نأسف على إعراض أفالاطون عن مساعدتنا ولو بتلمس قليل الخفاء أو كثيرة في اكتشاف السر العظيم. فإن لم يستطع هذا أو ذاك من الأجناس أن يفسح للمُثُل مكاناً أميناً فذلك لأن بعض المفكرين قد حاول أن يحلها في أحد الأجناس دون غيره بصورة جازمة (68).

وإذا أخذنا بهذا التحليل الذي اعتبر هذه الأجناس الأربع مثلاً أو صوراً يمكن للأنواع المشاركة فيها مباشرة، والجزئيات المفردة مشاركة غير مباشرة، يمكننا الحديث عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدد، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه من قبل في «فيدون» و«الجمهورية»، من أنها علاقة علة بعلو، مما يوضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفالاطون في «اقراطيلوس» و«مينون» و«فيدون» و«الجمهورية» قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالها في «بارمنيدس» مما دفع بأفالاطون - وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما واضح في «فيليبوس» حيث اتجه إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول، وقد تم هذا التطور في مذهب أفالاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى تنتائج المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية (69).

(66) أوغست ديفيس، تقديم «فيليبوس» الترجمة العربية، ص 129 - 130.

(67) أوغست ديفيس، نفس المرجع السابق ص 130.

(68) نفسه، ص 130 - 131.

(69) أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 235.

فمنذ حوالي ألفين وثلاثمائة عام، ألقى أفلاطون محاضرة شهرة موضوعها كان فكرة الخير⁽⁷⁰⁾، وقد نقلها لنا أرسطو، ومبين على أساسها عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمُثُل والتوسطات الرياضية، ولكنه – أي أفلاطون – يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعاً رابعاً من الموجودات تأتى بعد الأعداد أو المُثُل وهذه الموجودات هي أقل في الدرجة من الأعداد المثالية وتتضمن ماهياتها «الامتداد» مثل «مثال الخط المستقيم». وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ مادياً هو صور «الكبير والصغير» المتعددة، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطوال والأقصر كمبدأ مادي له، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحى. وقد جعل أفلاطون أيضاً لهذه الأطول المثالية مبدأ صورياً، فالاثنين مبدأ الخط المستقيم والثلاثة مبدأ السطح والأربعة مبدأ الجسم. ويشير أرسطو أيضاً إلى أن أفلاطون يتكلم عن «الحي بالذات» أي العالم المثالى، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال «الواحد» بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثاليين⁽⁷¹⁾.

وعلى هذا نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الوحدة تكون مجموعة الأعداد المثالية، ثم تلي تلك الأعداد المثالية الأطوال المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التي تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المُثُل التي كان يشير إليها أفلاطون في محواراته، وبعد هذه المثل ثانى المتوسطات الرياضية أو المُثُل الرياضية، وهى فى مرتبة وسطى بين المُثُل والمحسوسات. وعلى هذا فإن لدينا «الحي بالذات» وهو العالم المثالى، وله مبدأ صورى وهو الواحد ومبدأ مادى وهو الثنائى اللامحدود. أو يمكن أن نقول أيضاً إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المُثُل الرياضية: النوع الأول هو

(70) Whitehead (A.N.) Essays in science and philosophy, New York, philosophical Library, 1948, p. 75.

(71) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 240.

الأعداد المثالية وفي قمتها الواحد، وهو مثال الخير ثم مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق المثالية⁽⁷²⁾، وهذا «الى بالذات» هو صورة مثالية للعالم المحسوس، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو - نقلًا عن محاضرات أفلاطون الشفوية - بالوجوديات الرياضية المتوسطة التي تؤدي وظيفة هامة في التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدرج في التجربة، والاحتراس من الانتقال المفاجئ من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغيرتين كما حدث في المحاورات وكان سببًا في إثارة الأزمة بين بارمنidis وسocrates حول نظرية المشاركة، ولكن الشيء الوحيد الذي يبدو قلقًا في هذا التنظيم المدرج للمُثُل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال - الذي يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية - بالتنظيمات المثالية التي يضعها فوقه.

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التي كان لها أبلغ الأثر في الفكر الفلسفى في القرون الوسطى، وقد خفى على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عُرف من آراء شفوية لأفلاطون⁽⁷³⁾.

وقد امتدَّ تأثيره بالرياضيات في نظريته عن المُثُل - بالإضافة إلى آرائه الشفوية إلى آخر محاواراته «القوانين» التي تحتوى الشكل الأخير لفلسفته، وتظهر تلك المحاورة تقدمًا في بعض وجوه فلسفته وفي البعض الآخر انحرافاً في وجهات نظره حول الحياة والعالم، ورغم أن التطور الأخير لنظرية المُثُل المرتبط بالواحد من الأعداد وما نعرفه عن طبيعة هذا التطور نجعه أساساً من «لينتا فيزقا» لأرسطو - كما أشرنا - إلا أننا، رغم أن الجانب التأملي لنظرية المُثُل لا نجد له أي اثر في «القوانين»، نجد أن أفلاطون قد وجد فيها دون شك الجانب العملي للقيمة التي تسببها إلى الرياضيات معززاً بإمكانية التطبيق، تطبيق العدد والقياس على دوران

(72) نفسه، ص 240 - 241.

(73) نفسه، ص 241.

السماء وتنظيم الحياة الإنسانية، وفي هذه العودة إلى مبدأ الأعداد نجد تراجعاً أكثر منه تقدماً إلى التجريد في المطلق الأكثر عمقاً والذى من طبيعته أنه أرفع من العدد الحسابي والشكل الهندسى (74).

ولعلنا الآن نتساءل بعد سرد تطور نظرية المثل خلال محاورات أفلاطون ودروسه الشفوية: هل كان أفلاطون موقفاً في عرضها، وهل استطاع بالفعل تفادى ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات أم أنه قد أخفق في أحکامها ولم يُوفق في عرضها؟

الحق أن الناقد الأفلاطوني الذي يأخذ بالمعالجة العقلية لتلك النظرية، يميل إلى وجهة النظر التي تعددت خطأ بسيطاً في فلسفة أفلاطون، ويفترض أصحاب هذه المعالجة أن أفلاطون أصبح يعتقد في ذلك، ولو كان قد فعل هذا في نظرهم لكان تطور فكره يلخص بال اختصار أوربما بطريقة أفضل، تطور الفلسفة في هذا القرن.

ففي محاورة «فيدون» و«المأدبة» و«الجمهورية» وغيرها، نجد اتفاقاً عاماً على أنه قد قرر وجود الكليات *exist Universals*، وأن كلّا منها مستقل عن العقل وعن الأفراد التي تشارك فيها، وأن أسماء معينة تسمى تلك الكليات التي هي مسميات لها. وباختصار فإن نظرية المثل (الصور) في تلك المحوارات الوسطى، كانت نظرية لواقعية الكليات، وهي نظرية، شبيهة وصورة طبق الأصل للنظريات الواقعية التي اشتهرت في السنوات المبكرة من هذا القرن.

ولكن أفلاطون في «بارمنيس» قد طرح هذه النظرية للنقد - كما أشرنا - واعتقد المفسرون المتحمسون أن هذه الانتقادات كانت صحيحة وأن أفلاطون قد سلم بصحتها. ولو كان هذا حقيقة بالفعل، لعَدَت «بارمنيس» إشارة لنقطة تحول في فكره، وهو تحول يمكن أن يعين اتجاهه (75). ولكن هذا لم يحدث إذ أن أفلاطون -

(74) Jowett (B.), Introduction of his translation to "Laws" Dialogues of Plato, Vol. V. (The Laws). Third Ed., Oxford University press, London, 1931, ccxi.

(75) Allen (R.) His Introduction to "Studies in Plato's Metaphysics", Edited by him; pp. X.xi.

كما رأينا - قد ردّ بنفسه على هذه الانتقادات وحاول تفنيدها وحل الصعوبات المرتبطة عليها في محاوراته التي تلت «بارمنيدس» وبالذات في «السفسطائي» و«فيليبيوس»، وأكدَ أنه قادر على تغيير اتجاهه وتطوير فكره حينما ربط في «فيليبيوس» ومحاضراته في الأكاديمية بين المُثُل والأعداد واستفاد من هذا في تطبيقاته، في نظرية الكونية في «طيلماوس» وفلسفته الأخلاقية في «فيليبيوس»، وفي فلسفة السياسية ونظرياته الإلهية والفلكلورية في آخر محاوراته «القوانين».

ولعلَّ تمسك أفلاطون بنظرية المُثُل إلى هذا الحد، هو الذي جعل بعض الفلسفه المعاصرين يوجهون النقد الدائم إليه، حتى أن برجسون H. Bergson يلومه على عدم استطاعته النزول من تلك القم التي يحلوله أن يقيم فيها، إذ أن أفلاطون في نظره قد أهاب بالفيلسوف أن يتوجه إلى عالم المُثُل، وهناك بين المفاهيم المجردة يطلب له المقام، يثير بينها الخلاف ثم يصلحها طوعاً أو كرهاً، ويقوم في هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسي، ويتربّد عن الاتصال بالواقع ووقيعه، عاليها فضلاً عن دانينها، من أمثل الأمراض العقلية، فكتئه يخشى أن تتفسخ بها يداه⁽⁷⁶⁾.

ويتحسّر برجسون على عدم استطاعة العلم الاستفادة من أفلاطون فيقول: إن النظرية التي كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفه، النظرية المرنة القابلة للتكامل، المنطقية على جملة الواقع المعروفة، لم تنشأ الفلسفه أو لم تستطع أن تقدمها إليه⁽⁷⁷⁾.

وعلى العكس من موقف برجسون من أفلاطون ونظريته في المُثُل، نجد موقف كارل بوير K. Popper وهو أحد الوضعيين المناطقة الذي يُعدُّ أشهر اتجاه فلسفى علمي في هذا القرن - الذي يقرر أن هناك ارتباطاً لا ينفصّم بين المشكلات الفلسفية والعلمية، فكثير من النظريات العلمية تحدّ لها جذوراً فلسفية، وكثير من

(76) هنرى برجسون، الطاقة الروحية، محاضرة «النفس والجسم» التي ألقاها في أبريل 1913م، ترجمة سامي للتروبي، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر 1971م، ص 35.

(77) نفسه، ص 35.

النظريات الفلسفية يكون أساسها علمياً، ويضرب بوبير مثلاً على ذلك بنظرية المُثُلُّ الأفلاطونية، إذ يؤكد أنها لا يمكن أن تُفهم فهماً صحيحاً تماماً إلا إذا فهمناها في ضوء العلم الإغريقي السائد آنذاك، وبالذات العلم الفيئاغوري، إذ أنها في نظره ذات صلة وثيقة بنظريات الفيئاغوريين العلمية، والتي كانت أيضاً وعلى نفس المستوى ذات صلة بالنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس⁽⁷⁸⁾.

وعلى أي حال، فإن ما يهمنا الآن من هذه النظرية، هو بيان كيف ارتبطت في مراحل تطورها المختلفة بنظرية أفلاطون في الألوهية؟

(78) Popper (K.), *Conjectures and Refutations*, pp. 75 - 76.

الفصل الثاني

الإلهية وعلاقتها بعالم الطبيعة

لا شك أن تصور أفلاطون للكون قد ارتبط لديه بتصوره للإلهية وذلك لدفافع كثيرة تتضح كلها في واحدة من أهم محاوراته التي اختلف الباحثون حول قيمتها الفلسفية، هي محاورة «طيماؤس»، التي يعتبرها البعض مجرد أسطورة لا تعبر عن آراء أفلاطون الفلسفية الصحيحة⁽¹⁾، وهم رغم ذلك يقدرونها لما كان لها من قوة التأثير في عصور التاريخ، فقد أثرت أبلغ التأثير في العصور الوسطى لأنها كانت الوحيدة التي ترجمت إلى اللاتينية. وبعضهم يقدّرها لما قدمته من تفسير لبعض آراء أفلاطون التي وردت في محاورات أخرى، لأهمية ما تحويه من تأملات حول العالم الطبيعي لأن تلك التأملات كانت رياضية مشوقة بالنسبة لأفلاطون لا بالنسبة للحقيقة الفعلية للعالم الطبيعي⁽²⁾.

ونحن نخالف هؤلاء وأولئك فيما ذهبوا إليه، لأن «طيماؤس» تقدم لنا جانبًا هاماً من فكر أفلاطون لم يقدمه في أي من محاوراته الأخرى، فقد عالج المشكلات السياسية، الأخلاقية، الدينية، الجمالية مختلطة في كل محاوراته، وبقيت المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي، موجود هذا العالم، كيفية وجوده وتركيبه. وقد أفرد لمعالجة كل هذا محاورته هذه.

وإذا كان أفلاطون قد رأى أن يحيّب على تلك المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي بالأسلوب القصصي فهذا راجع إلى أنه أراد أن يدلّ على أن العالم

(1) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 234.

(2) Dickinson(G.Lowis), Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD., 1931, p. 73.

المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، إذ ليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه (3). وأعتقد أنه لم يكن أمام أفالاطون إلا أن يبسط لخياله العنوان كي يتصور كيف تنشأ هذا العالم وكيف يتحرك وعلة وجوده وحركته، وما دام الأمر غير مؤكّد ولا يدخل في إطار العلم الحقيقي فإنه لا يُعَرِّف عنه إلا بذلك الأسلوب. ومن ناحية أخرى فإن أفالاطون كان مغرماً بشكل عام بذلك الأسلوب المليء بالأساطير والتшибيات التي يخترعها ليقرب الفكرة أحياناً ولبعمقها ويعطيها مدلولات أبعد أحياناً أخرى.

وعلى أي حال فقد أطلق أفالاطون « طيماؤس » الفيثاغوري بقصة التكونين هذه لأنها قائمة لديه على مبادئ عقلية رياضية. والحق أن حديث أفالاطون في « طيماؤس » يُعد مثالاً لنزعته التوفيقية ومقدرتنه النسقية، فقد أخذ فيها بالعقل الذي قال به انكساجوراس، وبين عيب المذهب الآلي، وأقام الغائية على أساس متين ثم استبقي الآلية في الكليات والجزئيات، حتى في الظواهر الحيوية كالاغتناء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت، وصور الأجسام جمِيعاً مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميز في ذلك من ديمقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هي بوسائلها الخاصة، أي بحركة تلك الأشياء الهندسية التي للعناصر.

وأخذ أفالاطون صفات العالم عن الإيليين، وبالخصوص عن اكسينوفان، فجعله واحداً كروياً متناهياً حياً عاقلاً، ولكنه استبقيه حاتماً متغيراً وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأى الطبيعين في الأجرام السماوية وانحراف إلى العقيدة القديمة القائلة « إن كل ما هو سماوي فهو إلهي » وأقامها على افتقار الحركة الدائيرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقات في سلسلة الموجودات، وأمكنة لخلود النفس الإنسانية.

وأخذ التناصح عن الفيثاغوريين ومع أنه أضاف الإحسان إلى النبات إلا أنه قد

(3) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.

قصر التناسخ على الحيوان، وكان الفيتشاغوريون يمدونه إلى جميع الأحياء، وبين عليه فكرته الغربية في التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة ونقص العقل فكان أميناً لمبدأ «أن النقص تضليل الكمال»⁽⁴⁾.

فالكون لدى أفلاطون إذن كالشيء المدرك تماماً، فهو يمتلك العلة والنفس، إذ أن العمل الأول للصانع Demiurge في خلقه للعالم هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل، فنفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية، تمثل حركتها ووعيها في صورتها ذات القدرة المحددة. إنها هي الرابطة بين المثال والشيء المحسوس. وهي تمتلك تلك الكيفيات المناقضة كالذاتية Sameness والغيرية otherness⁽⁵⁾.

ويُقال أحياناً إن الصانع كائن أسطوئي زائد، وهو مجرد تضييف لروح العالم، لكن الحقيقة أن أفلاطون ليس لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصانع إلهي سام بدون أن يكون ضرورياً لإيجاد العالم كما نراه⁽⁶⁾، فليست «طيماؤس» هي المحاورة الوحيدة التي تظهر فيها فكرة الصانع، ففي محاورة «الجمهورية»⁽⁷⁾ نجد: «صانع الإحساسات artificer of senses» و«صانع السماء artificer of heavens»، وفي «السفسطائي»⁽⁸⁾ نجد: «هل يجب أن نعزوه إيجاد هذه الأشياء والإتيان بها إلى الوجود إلى شيء خارج اللاوجود، إلى صانع أو مخترع إلهي مقدس ولا شيء آخر»⁽⁹⁾. وفي «السياسي»⁽¹⁰⁾: نجد: «أن العالم الذي وجد في آن واحد بواسطة قوة خارجية مقدسة تستقبل الحياة المنعشة والخلود من يد متتجدة لصانعها»، تلك اليد التي وصفت مؤخراً كصانعها وأبيها - في «طيماؤس» - التي نجد فيها أن الإله قد سُمى بالصانع (المخترع) والأب لكل الأعمال⁽¹¹⁾.

(4) يوسف كرم، نفس للمرجع السابق، ص 86 - 87.

(5) Windleband, Op. Cit., p. 220.

(6) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 127.

(7) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (596)، من 549 - 550.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية (265)، من 270.

(9) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 127-126.

وفي «فيليبيوس» يقرر أفلاطون أن ما يتزاءى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكواكب الريتيبة المعددة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي، ويؤكد أن الحكماء يتتفقون على أن العقل هو «ملك» هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية وهو الصانع المنظم لكل شيء، وهو الذي يرتّب السنوات والفصول والشهور، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية⁽¹⁰⁾، ويقول سocrates معلقاً على حديث أبرووترخس عن ضرورة وجود علة لهذه الأشياء في «فيليبيوس»: «إن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلا بالاسم عن طبيعة العلة، والصانع والسبب قد يقال بحق عنهما أنهما واحد»⁽¹¹⁾.

وأعتقد أننا قد لاحظنا من ذلك أن تصوّر أفلاطون لصانع العالم موجود في محاورات عديدة له غير محاروة «طيماؤس»، إلا أن تصوّره للكون وفلسفته الكونيّة لم ترد لديه إلا في «طيماؤس»، ومن هنا تأتى أهميتها في نظرنا - كما أشرنا من قبل. ولذلك فمن الضروري أن نعرف الآن كيف تصوّر أفلاطون العالم في «طيماؤس»؟

إن نقطة البداية في العلم الطبيعي عنده هي محاولته تفسير التغيير أو الصيرونة البدائية في الكون، فقد لاحظ أن كل متحرك لا بد أن يفترض محركاً ولما كان المتحرّك من صفاتة أنه مادي، فقد أصبحت أول شروط المحرّك عنده هي تجربة من المادية، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرّك والعلة في حركة الطبيعة هي النفس اللامرئية وهي التي عرفها في محاروة «فایدروس» بأنها المبدأ الأول الذي لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه والتي منها يستمد الوجود كله حركته، فهي الحركة الأولى أو الحركة التي تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية⁽¹²⁾.

ولما كان العالم حسب معطيات «طيماؤس» كروياً مستديراً كامل الاستدارة،

(10) محمد على ثوريان، نفس المرجع السابق، ص 209 - 205.

(11) أفلاطون، فيليبيوس، الترجمة العربية (26 أ)، ص 206.

(12) أمير حلمي، نفس المرجع السابق، ص 197 - 198.

وذلك على العكس من محاورة «الجمهورية» التي تركنا يلزاء هذه الصفة حائرين متربدين، نجد نصوص طيماؤس لا تدع مجالاً لذلك الشك، فأفلاطون لا يكتفى فيها بأن يؤكّد في حزم كروية العالم ببرمه، بل يقبل ضمناً أن الأرض نفسها تجاري شكل الكل، وقد احتلت منه موقع المركز⁽¹³⁾، مما جعل أرسسطو يستوحى دائمًا في كتاب «السماء» استنتاجات «طيماؤس»⁽¹⁴⁾، التي يقول فيها أفلاطون على لسان طيماؤس الفيثاغوري موضحاً صفات العالم لديه:

«إن تنسيق العالم وانشاءه قد استوعب كلاً من العناصر الأربع بجملته، لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء ببرمه، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا نزة واحدة ولا آية طاقة من أحد تلك العناصر وهذه كانت نواياه، أولًا لكي يكون العالم حيَا شاملًا متكاملاً في غاية التكامل، مؤلفاً من كامل الأجزاء. وعلاوة على ذلك، لكي يكون واحدًا فريداً إذ لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل. أخيراً، كي لا يشيخ ولا يعقل، معتبراً أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفعول العنيفة، إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهنه في آناء غير مواتية فهي تفككه وتجلب له الأمراض والهرم، وتؤدي به إلى البوار والدمار. وللهذه العلة ويسبب هذا التفكير، هندس الله العالم وجمله فريداً وشاملاً متكاملاً عن جميع أجزاء العناصر طراً، لا يهرم ولا ينتابه ناء. وقد أطعاه الشكل اللام المجانس. فقد يليق بالحى المزعزع في ذاته جملة الأحياء، شكل ينطوي في ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولهذا آتاه شكلًا كرويًّا، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعيداً متساوياً من كل الجهات وأناره توپرًا وجعله أكمل الأشكال وأنبه شىء بذاته وهو الشكل الكروي»⁽¹⁵⁾.

ومولد العالم لدى أفلاطون في «طيماؤس» ممثل في فرض تدخل العقل والضرورة في آنٍ واحدٍ والضرورة مرتبطة برباط أرنى بكل وجود معقول، وضروري

(13) أخذ أفلاطون هنا بالاعتقاد الخاطئ الذي كان سائداً آنذاك بأن الأرض ليست الشمس هي مركز الكون وقد ثابعه أرسسطو في هذا.

(14) الليبريفو، مقدمته للترجمة الفرنسية لمحاورة «طيماؤس» الترجمة العربية، ص 89 - 90.

(15) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية، (32 - 33 طـ)، ص 217 - 218.

معنى ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه أو ما ينجم عن طبيعة الشيء الخاصة ولا يمكن أن يفارقه، مثل ذلك الطبيعة البشرية فهي إذا وجدت تشمل رغبات لا مفر منها وبدونها لا يستطيع جوهر الإنسان أن يتحقق فهذه الضرورة المرتبطة بالماهية لا تقاوم وتفرض على الآلهة أنفسهم، ولا يمكن أن تُفسَّر تفسيرًا تاماً بمفهوم الخير وحده، لأنها في الواقع تتعلق بتعدد الماهيات، ويحد هذه الماهيات بعضها بعضاً، فالضرورة تفرض ضريباً من الضرورة المنطقية⁽¹⁶⁾.

هذا ويضيف أفلاطون أحياناً إلى هذه الضرورة المنطقية، شكلاً آخر من الضرورة صادرًا عن فعل عضوي من إرادة الآلهة، فتدخل العلة الضرورية لا مفر منه حيثما تلقى كثرة من الحدود القابلة أن تؤلف كلاً واحد، ومن ثم لابد أن تحصل حتى ضمن عالم المثل و «الحى بذاته» بفعل الضرورة إذ لا يستطيع لا «المتعدد» ولا «الواحد المفرد» أن يوجدا كل على حدة بصورة مطلقة وإنما عليهما أن يخالطان طبقاً لقوانين منتظمة ليؤلما كوناً واحداً⁽¹⁷⁾.

وتبرز هنا نقطة خلاف بين المناقشات التي دارت في «الجمهورية» وما يدور هنا في «طيماؤس»، إذ أن الأخيرة تبحث ل المؤسس طبيعة فريدة للعالم بتأسيس تفرد المثال Form، ولكن تفرد المثال أساس بنفس الطريقة التي كانت في «بارمنيدس». فقد فسرت العلاقة بين المثال وحالة من حالاته كالعلاقة بين الكل والجزء كنوع من الاشتغال أو التضمين، ولكنه يقبل أن يكون نوعاً من العلاقة بين الأصل والصورة التي تنتشر في أجزاء المحاورة⁽¹⁸⁾. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن نوع العملية التي يولج بها الصانع النظام في الصيغة؟ فنجد أنها عملية لا ينتج عنها حلق كائن جديد ولا أى مادة جوهرية، إنها تنظم فقط الحى المحسوس على غرار الحى المقول⁽¹⁹⁾، فالصيغة التي يُعنى أفلاطون بحسبتها إلى العالم الفيزيقى تتضح من حديثه كما لو كانت قد

(16) البربريفو، نفس المرجع السابق، ص 92 - 93.

(17) نفسه، ص 93.

(18) Nerlich (G.C.), Regress Arguments in Plato, An essay in "mind".

(19) البربريفو، نفس المرجع السابق، ص 93 - 94.

أنت للوجود في وقت لاحق على حال عدم النظام، بواسطة الصانع الإلهي⁽²⁰⁾، وقبل الاستطراد في وصف هذا الصانع ودوره في العالم، يجب أن نعرف على - ضوء ما سبق - طبيعة ما أسماه أفلاطون بال محل «، وكيف يوجد مكان متميز عن الصور وعن الصيرورة معاً؟

فلو افترضنا قبول أفلاطون وجود مكان فارغ نظير مكان الذرين، للزمه أن يدخله في بناء روح العالم أو قبة السماء. والحق أنه لم يفعل ذلك لأن قبة السماء موجودة في « طيماؤس » قبل أن يولد « المحل ». فلا يستطيع المحل إذن أن يكون واقعاً بين رتبة المثال أو الصيرورة ومن في منزلتهما. وإذا كان للمحل مبدؤه وأساسه في عالم المثل فإننا نجد بين الصور المصرفة فراغاً حقيقياً أو مكاناً غير مرمي، وعلى النقيض من ذلك فإنه لا يوجد في عالم الطبيعة مكان لا نهاية له تأتي الأشياء المحسوسة وتتنظم فيه. وعلى ذلك لا يمكن إدراك المحل مباشرة لا في عالم المُذُى ولا في عالم الأجسام، ذلك لأنه ليس له سوى وجود مستمد عابر يتمثل في كونه غير مدرك في أغلب الأحوال. وهذا ما يجعل عرض أفلاطون متسمًا بالغموض. وعلى هذا فالبرهان على وجود « المحل » لا يمكن أن يكون منطقياً فحسب لأنه يدور حول ماهية يُضاف إليها وجود تدركه الحواس، كما أنه لا يستمد من الخبرة لأن الخبرة لا تستطيع أبداً أن تكشف لنا حقيقة المحل في ذاته. ومن ثم فإن أهم خاصية لذلك البرهان على وجود المحل هي كونه هجينة وحلاً وسطاً بين القياس والحس⁽²¹⁾.

وإذا كانت تلك مشكلة تخص إدراكونا لذلك « المحل » أو « المكان »، فإن هناك مشكلة أخرى في « طيماؤس » خاصة بمن صنع هذا « المكان ». فالحاورة لم تتضمن أية محاولة لبيان صنع الإله للمكان. والأمر مختلف بالنسبة للزمان، فلم يكن الزمان وفقاً لما جاء صراحة في هذه المحاورة مُسلمة لفعل الخلق الذي قام به الإله، إنه من

(20) Comford (F.M.), Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan Paul LTD., fourth impression, 1956, p. 25.

(21) لبيرريلف، نفس المرجع السابق، ص 94.

بين الأشياء، التي خلقها ومن ثم ينبغي أن يكون خلقه وفقاً لنموذج ما، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون مطابقاً لظاهرة ما من العالم المعمول، إنه قد ظهر إلى الوجود كما قال « طليماوس » في نفس الوقت الذي ظهر فيه عالم الطبيعة، ومن ثم لم يظهر في أى عهد حال من أحداث الزمان قبل الخلق. ولم يكن الخلق ذاته حادثاً في الزمان. إنه فعل أبدى وليس حادثاً عليراً. ولقد خلق الزمان - كما ذكر في تعبير معروف وإن كان يتميز بصعوبته - كصورة متحركة للأبدية، فما الذي يعنيه ذلك؟

إنه يعني أولاً: أن الزمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي والمادي وكل شيء في هذا العالم متضمن في العملية العامة الخاصة بالتغيير. ومن ثم يكون الزمان متضمناً في هذه العملية، فهو بمثابة ينقضي. وثانياً: أن كل شيء في هذا العالم صورة مطابقة لشيء ما من العالم المعمول، ومن ثم ينبغي أن يكون الزمان صورة منقولة عن العالم المعمول، وتطابق مرور الزمان في العالم الحسي⁽²²⁾.

ولكن ما هو هنا الشيء الذي يطابقه؟ إن هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا زماناً لأن اللازمان سلب محسوس ومن ثم فإنه يمكن عدمه. ومن الواجب أن يكون هذا الشيء موجباً، إن هذا الشيء الموجب هو الأبدية لا بمعنى غيبة الزمان فحسب، ولا بمعنى مقدار لا متناه من الزمان بالطبع، ولكن بمعنى حالة من الوجود لا تتضمن أي تغير أو حدوث شيء ينقضي لأنها تحتوي كل شيء ضروري لها في كل آنٍ من وجودها⁽²³⁾.

وكان أول وأقدم إنتاج للصانع هو روح العالم أو النفس الكلية الكونية وهي أيضاً نفس إلهية. ولكن ما هي منزلتها من الإله الذي ركبتها؟ وهل هي وهو شيء واحد كما أكد ذلك البعض - كما سترى - أم هي خاضعة له؟ وهل تأتي بعده في مراتب الماهيات كما قد يأتي هو نفسه بعد مثال الخير؟

(22) كولنجروود، فكره الطبيعية، الترجمة العربية، ص 86.
وانظر لبضنا: عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1973م، ص 56.

وانظر كذلك: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 236.

(23) كولنجروود، نفس المرجع السابق، ص 87.

الواقع أن تعاليم «طيماؤس» لا تنتهي على علم لا هو منظم متكامل، ومن ثم فهو قابل لأن يُفسَّر طبقاً لاستعداد كل شارح على أنه ضرب من نظرية الانبعاث أو صنف من عقيدة الخلق غامضة بل وغير واضحة المعالم. ويبدو أن إيماءات مختلفة قد تقاطعت في فكر أفالاطون هنا دون أن يعرف أو يريد أن يتخذ منها موقفاً صريحاً. فروح العالم تبز أولأ في «طيماؤس» كمبدأ حركات الكون المنظمة، والروح في نظر أفالاطون هي فعلًا سبب الحياة العام، وتتجلى الحياة دوماً في حركات موجهة بانتظام إلى غاية معينة. وبفضل «روح العالم» يكون مرورنا من تلك الاعتبارات النظرية إلى وصف الحقيقة الحسية وصفاً واقعياً، وهكذا يمن أفالاطون مباشرة من علم اللاهوت إلى علم الفلك والفيزياء⁽²⁴⁾. ولا تقتصر مهمة «روح العالم» أو «النفس الكونية» على مجرد تحريك الكون، وإنما يرجع إليها الفضل في إقرار هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منظم، لذلك يتبنّى تصور هذه النفس على أنها عاقلة بل أقرب أن توصف بأنها عقل إلهي.

وأهم ما ورد في «طيماؤس» بهذا الصدد هو إدخاله فكرة الإله الصانع الذي صنع هذا الكون وصنع له نفساً كونية مدبرة، فجاء هنا بازدواج في فكرته عن النفس الكونية الأولية التي هي العلة في حركة الكون ونظامه، الأمر الذي جعل بعض المفسرين لفلسفه أفالاطون يقول بإله متعال وأخر مباطن للكون. والأرجح أن أفالاطون لم يقصد هذا التفسير إذ لا نجد في محاوراته الأخرى ما يثبت هذه النظرية. وإن وجدنا عنده نوعاً آخر من ثنائية المبادئ عندما جعل للخير نفسها وللشر نفسها خاصة في محاورة «القوانين» مما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير بالشرقين الغرب والفيتنامييين⁽²⁵⁾.

وقد خلق حديث أفالاطون عن هذه النفس الكونية مشكلات كثيرة أهمها، هل هناك هوية بين هذه النفس والإله الصانع؟

(24) ليبرريفو، نفس المرجع السابق، ص 55.

(25) لميرة حلمي مطر ، للفلسفة عند اليونان، ص 198 - 199 .

ولعل أصوب ما يقال في هذه المشكلة، أن الإله الصانع وتلك النفس الكونية التي ذكرها في المحاورات الأخرى على أنها العلة الأولى في حركة الكون شيء واحد، وأما التمييز بينهما فلا يعني أكثر من الإشارة إلى المظاهر المتعددة لنشاط النفس الإلهية. ولا يظهر للنفس الكونية في «طليماوس» أي وظيفة هامة في حين يُنسب للإله الصانع مهمة تكون العالم ونفوس الكواكب والأرض وهي التي تشاركه مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية بجانب الإله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة⁽²⁶⁾.

أما عن مهمة الإله الصانع في «طليماوس» فلا تصل إلى حد خلق المادة من العدم، فالإله هنا عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلقة على أية حال أفعال خلق مطلق⁽²⁷⁾ لأنها تسلم بوجود شيء آخر غيرها، هو النموذج الذي صنع العالم على غراره. وما دام قد حدث تراجع عن فكرة خلق الإله خلقاً مطلقاً أو حراً بعد القول بأنه قد صنع العالم بالرجوع إلى نموذج سابق له في الوجود، وفي ذلك لن تحدث أية خسارة ولن يحدث أى تناقض في القول إنما قبل بأن الإله قد صنع العالم من مادة سابقة له في الوجود، ولو سلمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سيصبح القول أيضاً بسبقه وجود المادة لأن المادة والصورة متضادتان. ولو تصورنا وجوب سبق صورة لها الشيء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقياً بسبقه وجود مادته كذلك، وبذلك سيتحقق فعل صنع الشيء أمراً مساوياً للقول بفرض صورة معينة على مادة معينة⁽²⁸⁾.

(26) Field, The philosophy of plato, p. p. 130.

نقلاً عن لميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 199.

(27) انظر بالتفصيل في مناقشة هذه المشكلة، الفصل الأول من الباب الثالث الذي سنعده عن «نظريّة الخلق» عند أفلاطون.

(28) كولنجروود، نفس المرجع السابق، ص 90.

وانظر في ذلك بالتفصيل Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 441 - 442.

وكتلك: أحمد فؤاد الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 130.

وعلى أي حال فقد كان دافع الإله الصانع في تنظيمه لهذه المادة الأولية هو طبيته وميشه إلى الخير وعنايته بهذا العالم وتنظيمه، غير أن هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوى فكرة العناية في الأديان السماوية ولا العناية التي تصورها الفلسفه الرواقيين فيما بعد إذ تصوروا أن العقل الكوني يتدخل في تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شيء بحسب حكمته، لأن العناية الإلهية عند أفلاطون إنما تتلخص في تحقيقها النموذج المثال في المادة المحسوسة بقدر الإمكان، فالمادة التي صُنعت منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة تحركها القوى الآلية غير العاقلة أو ما اسماه أفلاطون « بالعلة الآلية ». ويفسّر هذا النقص الذي يبدو في العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع، ففي المادة عنصر معارض للعقل وهذه المعارض الصادرة عن طبيعة المادة هي التي يسميها أفلاطون بالضرورة، وارتباط المادة بالضرورة لم يكن يعني عند أفلاطون أي ضرورة على كالتى نعنيها حينما تتحدث عن الارتباط الضروري بين العلة والعلول، وإنما على العكس كان أفلاطون ينظر إلى المادة على أنها شيء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدت هذه النظرية إلى المادة على أنها شيء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدت هذه النظرية إلى المادة إلى أرسطو فيما بعد. وكذلك انتهى أفلاطون في دراسة الطبيعة إلى إثبات فاعلية الآلهة والنفس فقدم الأسس الأولى لبناء المذهب الروحي والتأله الكوني⁽²⁹⁾.

فقد اعتقد أفلاطون في ألوهية الكون ككل، وفي الوهية الأجسام السماوية وقدم ما يوحى بإقامة العبادة لهذه الآلهة العلوية السماوية، على الرغم من أنه لم يقل لا في « طليماؤس » ولا في أي مكان آخر، أن الصانع يمكن أن يكون موضوعاً للعبادة، فهو لم يكن ذا صورة دينية، إذ أنه لا يتساوى مع الإله الواحد في التوراة الذي كان موضوعاً للعبادة من البشر بالإضافة إلى أنه كان خالقاً للعالم من عدم⁽³⁰⁾.

(29) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 200 - 202.

(30) Comford (F.M.), Op. Cit., p. 35.

وعلى الرغم من ذلك فقد أنتج أفلاطون - على حد تعبير كورنفورد - الخطة البديلة للخلق بواسطة المخترع الإلهي، فالعالم كالعمل الفني يُصمم طبقاً لغرض معين. فالصانع جزء ضروري من النظام، رغم أن النظام المعقول للعالم قد صُوّر كعملية للخلق في الزمان. وهذه لديه نقلة هامة، فليس هناك مجال للتفضيل عند التحليل، إذ أن تشبيه العالم دفعة واحدة أو تشبيهه جزءاً جزءاً لا يمكن أن يكون أكثر من شيء محتمل لأن الطبيعة المتغيرة لأشياء العالم لا يمكن تنقيحها أو تعديلها إلى طبيعة ثانية وصادقة صدقاً مطلقاً⁽³¹⁾.

ولعله قد اتضح لنا من تلك الخطة المنسقة التي قدمها أفلاطون - والتي استعملها الإله الأفلاطوني الواحد في «طيماؤس» في تحضيره للعالم - نصف مفتاح ذلك العلم الغامض الذي يصر عليه أفلاطون دون أن يستطيع تقديميه بوضوح⁽³²⁾.

والحق أن هذا الميل لتحضير الطبيعة قد نشأ عند أفلاطون قبل أن يكتب «طيماؤس»، فقد تحدث قبل ذلك عن العالم المعقول، عالم الحياة والضياء، مصدر الوجود والمادية، هذا العالم المثالي الذي يترتب في قيمته مثال الخير بالذات، شمس الوجود المعقول، الذي هو في نظره العنصر الإلهي الوحد، ولذا كان اعترافه بتدخل التدبير الإلهي في الطبيعة يُعد تسلি�ماً منه بأن عالم المُمْلَأ لا يختص وجده بالصنعة الإلهية، بل إن عالم الطبيعة - كما أوضحنا من قبل - يشارك على قدر وجوده المادي في هذه الصفة⁽³³⁾. حتى أن هذا دعا بعض المفكرين إلى التساؤل، لا يمكن القول بوجود هوية بين المصدر اللامتغير للتغيير والصور؟ ومن الواضح أن أفلاطون قد أجاب على لسان «طيماؤس» ورأى استحالة ذلك، فقد رأى وجود الإله بالإضافة إلى عالم المصور المعقولة، ولكن إذا ما سألنا عن علة ذلك، لم نجد لدى أفلاطون إجابة.

(31) Ibid., p. 31.

(32) Brumbaugh (R.S.), *Plato on The One*, New Haven, yole University press, 1961, p. 204.

(33) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 205 – 206.

لكن أرسسطو قد أوضح بعد ذلك السبب وكانت إجابته هي أن الصور ليست مصدر التغير فكل ما تقوم به هو تنظيم التغيرات التي تبدأ في موضع آخر عن المصدر الفعال للحركة والحياة في العالم، ولن يكون هذا المصدر سوى فاعل أفعاله ليست أحداً، إنه فاعل أبدى ليس جزءاً من العالم الطبيعي؛ إنه شيء أوضح اسم له – على حد تعبير كولنجوود – هو الله⁽³⁴⁾.

ويرى كوبليستون، أنه من الصعوبة بمكان أن ننكر أن أفالاطون في «طيماؤس» بتحدث عن الصانع كما لو كان هو العلة الفعالة للنظام في العالم، لأنماط الموضوعات في هذا العالم، بعد ذلك النموذج من الصور الذي يعد علة مثالية تحتendi. وعلى هذا فإن الصور أو المُتَّمِّل تبدو متميزة تماماً عن الإله الصانع، فالصورة ليست خارج الأشياء فقط بل أيضاً خارج الإله. ورغم أن كوبليستون يرى أن لغة أفالاطون في «طيماؤس» تتضمن ذلك التفسير، إلا أن هناك أسباباً يجعله يعتقد أن الصانع في «طيماؤس» مجرد فرض وأن تاليه أفالاطون لا يبرأ من النقد، فمبادئ أفالاطون في محاضراته ليست هي ما قدمه في محاوراته، أو أن ما عبر عنه في محاضراته لم يكن يظهر في المحاورات إلا بالكاف⁽³⁵⁾.

فعلى الرغم من أنه يسلم أن الروح والعقل يخسان الحقيقى، إلا أنه لا يجد مكاناً في نظره التأكيد على أن العقل الإلهي Divine Reason هو محل المُتَّمِّل، وهذا يجعل من الجائز فعلـاً – في نظر كوبليستون – أن أفالاطون قد أثبت أن الصانع لديه رغبة مُعتبر عنها بأن «كل الأشياء الخيرة سوف تأتى ساعية بقدر ما تستطيع ليمكنها من أن توجد وجوداً شبيهاً بوجوده ذاته»، « وأن كل الأشياء ستكن خيرة ». وهذه عبارات تبين أن الفصل بين الصانع والمثل بعد أسطورة⁽³⁶⁾. فهناك علاقة بينهما ولكن ما نوع هذه العلاقة؟

(34) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 89.

(35) Copleston (F.), Op. Cit., pp. 195-196.

(36) Copleston (F.), Op. Cit., p. 217.

لقد عرضنا أن محاورة « طبیماوس » لم تقل أن الصانع قد خلق المُثُلُ أو أنه هو مصدرها، وصوَّرت المُثُلُ مميزة عن الصانع، ولا يبدو واضحًا فيها وضوحًا جازمًا هل هما قد وجدا معاً أم لا، ولذا فلابد أن نحترس في القول بأن أفالاطون قد قال بضرورة وجودهما معاً⁽³⁷⁾. علاوة على ذلك، فلو أن القبطان Captain والإله God الموجودين في الخطاب السادس هما الصانع Demiurge أو العقل الإلهي Divine Reason - The One فماذا يكون الأب Father؟ ولو أن الأب هو الواحد من ثم فلا يمكن أن يُنظر إليه على أنه والهيراركية الكاملة للمثل أنها أفكار للصانع⁽³⁸⁾ - فما علاقتها بتلك المسميات الأخرى؟

من الواضح أن أفالاطون في « طبیماوس » يتحدث - كما يتبين من نصه ومن تحليلات الشرح - عن عدة آلهة، فهناك الإله الصانع نفسه وهناك خدامه المنحدرين عنه أو ما يسمون بالآلهة الثانوية، وألهة الكواكب الثابتة والأرض والكواكب السيارة، وأخيراً آلهة الأسطورية الشعبية. والتساؤل هنا يتلخص حول ماهية كل تلك القوى الإلهية وعلاقتها بعضها البعض الآخر وأخيراً علاقتها بعالم المُثُل؟

يقول أليير ريفو: بما أن « الحى بذاته » يحوى بالضرورة نموذج كل الحقائق الواقعية، ألا ينبع عليه في هذه الحالة أن يحوى نموذجاً للالوهية نفسها؟ وهل يكون لدينا في هذه الحالة نوعان من الآلهة نوع مثالي ونوع محسوس؟

لا ينتينا أفالاطون عن ذلك في أي مكان محدد بطبعه، ولكنه في مقطع غريب يميز بين الآلهة المرئية أي الكواكب وبين الآلهة الذين يستطيعون عندما يطيب لهم أن يظهروا للعيان مع أنهم في الغالب يلتبثون محتجزين عن الأ بصار، فهل يزدوج العالم هكذا فيكون هناك عالم تعمل فيه الآلهة المنظورة وعالم تسود فيه القوى غير المنظورة؟

(37) Ibid., p; 217.

(38) Ibid.

إنه حل غريب يصعب علينا تصوره، وإن كان الصانع لا يختلف عن مثال الخير وعالم المُتَّلِّ وإن لم يكن هناك إلهان أعلىان الواحد فوق الآخر، فهل يمكن أن يكون الصانع غير مثال الخير نفسه؟ وفي هذه الحالة ألا يخرج المثال عن عزلته الفائقة عن الحس ليتدخل في التحول بالذات في صورة الصانع؟

إن الشرّاج قد أفضوا في معالجة هذه المشاكل، وبالإضافة إلى ما قدمنا من تحليلاتهم، نجد أنه بينما يدمج أغذتهم ولا سيما زيلر Zeller الصانع بمثال الخير، يؤكد غيرهم، وبروشار Brochard في طليعتهم، أن الصانع هو نفسه مركب من المثلّ وأنه من ثم لا يعود إلى مثال الخير وأن النموذج يبقى دوماً متثيراً عن الواقع الذي يصوغه الصانع على شبيهه⁽³⁹⁾.

والحق أنه يستحبيل أن يستخلص المرء من النصوص حادّة متماسكاً، ففي مواضع كثيرة لا يتميز الصانع إلا بتصуّبة عن مثال الخير، وفي مواضع أخرى يبدو مثال الخير أسمى من الإله نفسه الذي لا ينقطع عن تأمّله وعن الاقتداء به في أفعاله⁽⁴⁰⁾.

ويكفي أن ننظر في أنواع الأنفس (الروح) الموجودة في «طيماؤس»، للتدليل على مثل تلك الاشكالات، إذ أن «طيماؤس» يميز ثلاثة لا بل أربع روحان مختلفون، وهناك أول المبدأ الذي لا يموت في الحيوان المأيت (النفس) وقد صرّه الصانع نفسه ليودعه بعد ذلك في أيدي الآلهة الثانية المكلفة بصوغ الأجسام الحية⁽⁴¹⁾. وهذا المبدأ على الرغم من كونه غريباً عن الجسد، إلا أنه يتحكم مع ذلك في بنائه لأن وظيفة الجسم الجوهرية هي أن يخدم المبدأ الروحي بمثابة عجلة له⁽⁴²⁾. والحال أن العنصر الغير مأيت من الروح البشرية مماثل كل المائة لروح العالم، إذ أنه كروي مثلها وينطوي نظيرها على دائرة «الشيء في ذاته» ودائرة

(39) البربريفو، نفس المرجع السابق، ص 52 - 53.

(40) نفسه، ص 53.

(41) لنظر: أفلاطون، طيماؤس 41، a 42، d 43.

(42) لنظر: نفس المصدر السابق، 96، a 96.

«الآخر» وله على غرارها دوراته، بعض منها يتعلّق بالكتابان والبعض الآخر بالصيورة⁽⁴³⁾. ولعلّ هذا يتضح من كلمة الختام التي ترد في نهاية المحاورة إذ يقول طبماوس:

«والآن نقول إن خطابنا عن «الكل» برمته قد انتهى لأنّ هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية، المائنة منها والخالدة وأخذ ملأها بها، وغدا حيّا منظوراً يشمل الكائنات المنظورات، واللهم محسوّساً هو صورة الإله المعمول، صار أعظم وأفضل وأكمل فلك، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الواحد»⁽⁴⁴⁾.

ورغم أن هذه العبارة قد توضح سر اختلاف الشرح حول بحثهم عن تصور أفلاطون للألوهية من خلال «طبماوس»، إلا أنها تعطيانا انطباعاً بأنه قد أراد من خلالها أن يلخص وجهة نظره التي تخلّ كل الإشكالات الناتجة عن تلك الأسطورة الكبيرة التي أطّال في سردها وسبّك الأدوار فيها، إذ أنه يقول «إن خطابنا عن الكل قد انتهى» فالقصد بالكل هنا هو الكون أو ما أسماه خلال الأسطورة «الحي بالذات» وبما أن أفلاطون قد أسماه بهذا الاسم، فلعله قصد من ورائه أن يؤكّد تشبيهه للكون بالكائن الحي وبما أنّ تصور أفلاطون للإله أنه حي هو الآخر، فلعل هذا ما جعله يميّز بين مبدأ الحياة في هذا العالم المحسوس ومبدأ الحياة في العالم المعمول، ففرق بين الإله المحسوس والإله المعمول، وأراد أن يجعل التمييز نهائياً وأن يجعل الغلبة لتصوره عن الإله المعمول فقال إن «هذا العالم الأوحد مولود الإله الواحد»، فبين ببساطة شديدة في آخر عباراته في المحاورة أن لديه إليها واحداً مميراً عن كل الآلهة التي تكتنط بها الأسطورة، ألا وهو الأصل بالنسبة لكل هذه الآلهة وأبواها جميعاً، الذي يُعدّ هذا العالم مولوده الأوحد.

وعلّنا لا نخالف الصواب إذا قلنا إن هذا التصور الأفلاطوني للعالم والأله في «طبماوس» لم يكن إلا انعكاساً لزيارة مصر القديمة وعوده منه إلى خبرته

(43) نظر: نفسه، 43 - aa 47 - d 90 - a.

(44) نفسه، الترجمة العربية، (92d)، ص 391.

ومعرفته بما كان يؤمن به أولئك الفراعنة في قصة التكوين التي لخصها جون ولسون فيما يلى:

هكذا ولدت الآلهة، هكذا وجد النظام الإلهي بأجمعه، هكذا جعلت المصادر الموجهة التي تزود البشر بالذرونة والفناء، وهكذا جُعل الحد بين الحق والظلم، هكذا صنعت الفنون والحرف ونشاطات الناس، هكذا صنع بناج أقاليم ومدنًا، ووضع الآلهة المحلية في مناصبها الحاكمة، وأخيراً أدرك الجميع أن سلطان بناج أعظم من سلطان الآلهة الآخرين، وهكذا استراح بناج بعد أن صنع كل شيء وكذا ذلك النظام الإلهي ⁽⁴⁵⁾.

وأظن أن النظر في تلك القصة، يجعلنا لا نتعجب من تلك الأفكار الهمامية التي يعوزها التنظيم والترتيب العقليين التي وردت في «طيماؤس»، إذ أنها لم تكن من وحي عقل يوناني صرف لا يعرف إلا التسلسل المنطقي للأفكار، بل كانت من وحي شرقى يتخذ من الأسطورة سندًا لمعتقدات قد لا يكون فيها من العقل أحيباتًا أكثر مما فيها من خرافات.

والحق أن هذا لا يجعلنا ننساق وراء مَنْ يعتبرون «طيماؤس» مجرد أسطورة، أو مَنْ يعتبرون «الصانع» فرض رائد، بل إننا ونحن نبحث عن التصور الأفلاطونى للألوهية، لا نستطيع أن نقلل من الأهمية القصوى لتلك «الأسطورة»

(45) جون أ. ولسون وأخرون: مصر، مقال من كتاب: ما قبل الفلسفة، للترجمة العربية من 75. وانظر كذلك: عبدالعزيز صالح في حديثه لمجموعة الأهرام عن اكتشاف مدينة (أون). إذ يوضح فيه أن حكماء تلك المدينة قد قدموا أول وأقدم نظرية لتفسير نشأة الكون يطلب عليها الطابع الأسطوري، مما يؤكد أن أسلوب «طيماؤس»، ومحاجاته قد تأثروا بذلك النظرية. ولعمل مما يثبت ذلك التأثير على تلك المحاجرة، أنها بذلك الأسلوب والمضمون المتبع فيها تختلف كل محاجرات أفلاطون السابقة واللاحقة عليها ففيها يكاد ينعدم الحوار لو يسود الطابع القصصي الأسطوري تماماً، بالإضافة إلى أن بها آراء تختلف كثيراً من آراء أفلاطون في المحاجرات الأخرى.

وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة، منشور بالطبعة الثانية من كتاب: نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م.

وذلك «الصانع» لأنهما يكملان صورة فهم أفلاطون للألوهية، ويوضحان شغفه الشديد بفكرة التالية، حتى أنه أزelaها من علانيتها في «الجمهورية» متمثلة في «مثال الخير» وجعلها تغوص في جنبات العالم المختلفة ومراتبه المتعددة كل حسب ترتيبها وعلو شأنها، ولعل خروج أفلاطون عن الإطار المنطقى فى هذه المحاورة يُعد أبلغ دليل على هذا. فكانه أشبه بالصوفى الذى يغلب عليه التنزير أحياناً، ويرى أحياناً أن كل ما يراه فى هذا العالم ما هو إلا فيض عن الإله أو صورة منه فيحاول أن يخلع على تصوره للإله شيئاً مما يرى فى تلك الأحيان، فيبدو مرة موحداً، وأخرى قائلاً بوحدة الوجود وأخرى أشبه بالقائلين بالاتحاد.

ولعل مما يجعلنا نؤكد أن أفلاطون قد كتب تلك المحاورة - التي تبدو في ظاهرها علمية - وهو تحت تأثير صوفى، أن نظرة بسيطة إلى محاوراته الأخرى، توضح لنا أنه كان صاحب تصور عقلى منطقى للألوهية، يبلغ مراتب التنزير والتوحيد أحياناً، ويتذبذب أحياناً أخرى. ولعل ذلك يتضح أكثر من خلال الفصلين القادمين اللذين سنحاول فيما بينهما بيان كيف ارتبط تصور أفلاطون للألوهية بعالم القيم وبنظرته في المعرفة.

الفصل الثالث

الألوهية وعلاقتها بعالم القيم

لا يستطيع أى باحث فى الفلسفة الأفلاطونية أن ينكر مدى الأهمية التى أولاها أفلاطون لـ «الخير» سواء كان الخير الأخلاقى أم الخير كمثال من المثل أو مثال المثل، فقد تحدثت أفلاطون عن الخير بكل هذه المعانى. ولقد كان من الطبيعي تبعاً لهذا أن يختلف الشراح فى تحديد ماهية ذلك «الخير» الذى جعله أفلاطون قمة المذهب الأخلاقى واليتافيرزى فى آن واحد.

فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ اليتافيرزى الأعلى؟ وهل «الخير» خالق بالمعنى الحرفي أم بالمعنى المجانى؟ وهل يمكن المضى إلى النهاية فى تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضى (وهو التشبيه المشهور فى أسطورة الكهف) فنقول إنه لا يزيد من رؤيتنا للأشياء فحسب وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضاً، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما فى العالم الأرضى؟

إن أوصاف الخير فى الكتاب السادس من «الجمهورية» تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونياً إلى جانب كونه قيمة، أو نظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم لا الأخلاق فحسب⁽¹⁾. إلا أن فنك يرى أن الخير الذى يدعوه أفلاطون «الأكثر قابلية لأن يعرف» والذى تتم بموجبه فى «الجمهورية» تربية الفلاسفة، ليس من شك أنه ليس قيمة، بل هو العنصر الأساسى فى جميع المثل، أى مثال المثل. «فالخير» يعطى جميع المثل إمكانية أن تدرك، ويعطىها استقرار وجودها. ومن ثم فهو بوصفة ما يسمع بالوجود، واقع خلف حدود الم موجودية. ولذا فهو ليس موجوداً وجوداً يفوق المثل الدائمة وحسب. بل يمثل «الخير» المفهوم الأعلى فى

(1) فؤاد زكريا، دراسة حول «الجمهورية»، مقدمة ترجمته العربية، ص 123.

الفلسفة الأفلاطونية فجميع الأشياء تصبح واضحة في ضياء «الخير» وكل شيء متنه وبالتالي يصبح إلى حد ما خيرا بما أنه واقع في انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيراً متعالياً على الموجود⁽²⁾.

وبهذا المعنى يكون أفالاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكرير والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقل يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير - وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته، وبعبارة أخرى، إن أفالاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتحذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائى تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها، ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يُفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية. ومع ذلك فلو أخذنا نصوص أفالاطون بمعناها الحرفي ولا سيمما في الجزء الأخير من الكتاب السادس لكان هذا التفسير غير كاف فالخير يبدو عندئذ مبدأ انتظولوجيأً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعاً عقلياً أو علمياً وتتجاوز بفضلها مجال الميتافيزيقاً أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق⁽³⁾. وحين يصبح الخير مبدأ انتظولوجيأً يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتوجه بالضرورة نحو الخير وفكرة الضرورة هذه حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير تتنافى مع حرية الإرادة البشرية إذ لو كان في العالم من يعمل على توجيهه مسار الحوادث نحو الخير فلن يكون للإرادة عندئذ دور في توجيه الإنسان إلى أتباع الخير ومقاومة الشر ما دام المبدأ الكوني هو الذي يتكلّل بتحقيق هذه الغاية⁽⁴⁾.

(2) لويزن فنك، فلسفة نيشته، ترجمة إلياس بيروي، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م، ص 223.

(3) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 124 – 125.

(4) نفسه، ص 135.

وعلى الرغم من أن كثيراً من الباحثين يتفقون على أن مثال الخير لدى أفلاطون يقف كذلك فوق الوجود والمعرفة - اللذان يمثلان مثاليين عاليين منفصلين - إذ أنه كالشمس في عالم المُتَّلِّ ومنه يستمد كل شيء قيمته كما يستمد وجوده الفعلى لأنَّه علَّة العالم الذي تلتصر به صفتَا العقل والريوبوبيَّة⁽⁵⁾. إنه بوجه عام مثال المُتَّلِّ ففكرة الخير الأسمى L’Idée du bien Supréme سابقة على كل شيء، وهي الغاية القصوى لكل شيء^(*) إلا أن البعض يتعدد في نسبة هذه الصفات إلى ذلك المثال الأسمى وإذا نسبوها إليه أتى بهم ذلك إلى الحيرة من جراء تحليلهم لنصوص أفلاطون.

ومن حاولوا تحليل ارتباط مثال الخير بالمطلق أو الإله لدى أفلاطون، فولفجانج شتروفه Wolfgang Struve الذي يقول: إن التردد والتذبذب فيما يتعلق بعلو المطلق أو تعاليه يمكن تتبعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير وهي من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق. فإذا نظرنا إلى الموضع (509 ب من الباب السادس)⁽⁶⁾ والذي أخذته الأفلاطونية الجديدة وزادت فيه وجدنا أفلاطون ينطوي سقراط بهذا القول عن الخير «إنه ليس وجوداً، ولكنه يفوق الوجود قوة وجلاً» ومهما يكن تفسيرنا للملاحظة الموجوبة في سياق المحاجرة، فمن الممكن - كما يضيف شتروفه - أن نستخلص من كلماتها البسيطة الواضحة أنها تعبر عن شيء قريب من علو الخير وأنها تعبر عنه فيما يبدو لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي.

ويرزدَّاد هذا المعنى دقة وتحديداً إذا تأملنا ما يقوله أفلاطون في العبارة التالية مباشرة «إن الخير وراء الوجود Ipekeina Tys Ousias». وهي تفترض أن إنكار الوجود أو سلبِه عن الخير كما ورد في العبارة السابقة لها لا يُفهم منه معنى النقص بل الأولى أن يُفهم على معنى المزيد من القوَّة. وكلمة Ipekeina تفيد ما وراء، ما بعد، ما فوق، وتساوي تماماً كلمة «ترانس» Trans اللاتينية. ولكن أفلاطون لا

(5) Windleband, Op. Cit., p. 201.

(*) Hasler (Alfred A.), Entre Le Bien et le mal, Exlibrisé Verlag Ag, Zurich, 1971, p. 160.

(6) أفلاطون، الجمهورية، (509 ب)، الترجمة العربية، ص 239 - 240.

يكتفى بقوله إن الخير وراء الوجود بل يؤكد هذا المعنى عن الخير ويزيده قوة باستخدام كلمة «يُفوق» التي يختتم بها عبارته وبهذا يقصد من الـ «ما وراء» Ipekeina باستعمال حرف الجر « فوق » Hyper .⁽⁷⁾

ويعود شتروفه فيقول بأنه إذا كان على الخير قد تم التعبير عنه بأدق تعبير وأصفاه فإن أفلاطون يعود فيصف الخير في موضع آخر بأنه «أنصع الموجودات ضوءاً»، أي أنه لا يزال يصفه بأنه موجود، ثم يضيف في موضع آخر أن مثال الخير هو «أرفع موضوعات المعرفة»، أي أنه يعود فيتحدث عن الخير بوصفه متعالاً أو عالياً فوق كل شيء لأن المتعال والعالى فوق كل شيء لا يمكن أن يكون Eidos ولا شكلاً، وهذا هو ما سيحاول أفلاطولين بكل جهده أن يبيّنه فيما بعد. ويؤيد هذا أن طريقة معرفة الخير تختلف، بمعنى الاختلاف عن طريقة معرفة سائر المُتَنَّعِّل، ولكنها لا تختلف عنها من حيث النوع، ويتبين هذا من أسطورة الكهف ومن تفسير أفلاطون الذي أطلق بها مباشرة، وهكذا نرى أن أفلاطون يصف الخير (الإيجاثون) مرة بأنه متعال، ومرة أخرى بأنه غير ذلك. ثم يلزم الصمت فلا يتحدث بعد ذلك عن مثال الخير سواءً في «الجمهورية» أو فيما جاء بعد ذلك من محاورات .⁽⁸⁾

ومن أعمق التفسيرات المعاصرة لمثال الخير الأفلاطوني هو تفسير هيدجر الذي يرى أن مثال الخير يُعد تعبيراً مضلاً للرأي الحديث أشد التضليل، فهو اسم يطلق على مثال متميز يظل - باعتباره مثال المُتَنَّعِّل - هو واهب الصلاحية لكل شيء. هذا المثال الذي يمكنه وحده أن يسمى «الخير» يبقى المثال الكامل أو الأعلى لأن ماهية المثال تتحقق فيه، أي تبدأ كبنوتها بحيث يصدر عنه إمكان جميع المُتَنَّعِل الآخرين، ويحوز أن يوصف الخير بأنه «أعلى المثل» من جهتين: فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته في التمكين، كما أن التطلع إليه يُعد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع)

(7) فولفجانج شتروفه، فلسفة الطو (الترانسنس)، ترجمة عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م، ص 80.

(8) نفسه، ص 81 - 82.

وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء، وعلى الرغم من عناء الإدراك الحقيقي ومشقته فإن المثال الذي يتحتم بحسب ماهية المثال ووفق المفهوم اليوناني له أن يسمى «الخير» يظل بمعنى من المعنى وبصورة دائمة في مرمى النظر، وذلك حيثما تجلى أي موجود على الإطلاق أو ظهر، وحتى عندما ترى الظلال التي لا تزال ماهيتها خافية محجوبة، فلابد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوؤها ولو لم يدرك هذا الضوء الإدراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضًا أن هذه النار لا تخرج عن كونها ولبيبة الشمس (الجمهورية الباب السادس، 1507). إن الشمس تظل غير مرئية في داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوئها. أمّا النار المشتعلة في داخل الكهف - التي تمكن من إدراك الظلال إدراكًا لا يعني ماهيتها الذاتية - فهي صورة تعبّر عن الأساس المجهول لتجربة الوجود التي تعني الموجود حقًا وإن كانت لا تعرفه من حيث هو كذلك، ولكن الشمس بما ترسّله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل الموجودات الظاهرة من ظهور للنظر ولا تحجب⁽⁹⁾. بل إن ظهورها يتشبع الدفء في نفس الوقت ويساعد عن طريق توهجها كل «ما ينشأ ويكون» على أن يبلغ كيانه المرئي، فإذا قمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقة - ونقول هنا ونعنيه حرفيًّا دون صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى، عندئذٍ يمكن أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعًا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة جمال، أي أنه هو علة ما يتبنّى للسلوك على نحو يمكنه من إظهار منظره.

إن المثال الأعلى هو مصدر كل الموضوعات ومصدر موضوعيتها، أي هو علتها و«الخير» هو الذي يضمن ظهور المنظر والذى يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذي هو عليه، وعن طريق هذا الصمان يتم حفظ الوجود في الوجود «إنقاذه». ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على الحرص على الذات - «أن الذي يعني أن يكون مسلكه عن حرص و بصيرة سواء أكان ذلك في أمره الخاصة أو

(9) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الترجمة العربية، ص 340 - 341.

في الأمور العامة لابد أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره⁽¹⁰⁾.

ومن هنا فقد ارتبطت كلا التفسيرين بالأخر فمثال «الخير» يأخذ لدى أفلاطون معنى أخلاقيا يرتبط بالسلوك الإنساني وترقيته بقدر ما يعبر عن كونه مثلاً للمثل أو علة للوجود، وعلى حد تعبير Cheney فريماً أخذ أفلاطون مثال الخير كمحظى أو إطار لجميع المثل الأخرى، وهنا لا يمكن الخير فضيلة أو نمودجاً حلقياً ولكنه أكثر رفعة للروح الإنسانية لأنّه هو الكمال، السبب الأول، هو نفس الإله.

وعلى هذا فإننا نستطيع تلمس صورته في الفلسفة الشرقية كالواحد، المطلق، اللانهائي المصدر الأول. إن مثال الخير، كما يتبيّن للإنسان بالحسن المباشر، الإله والقوة التي تكافح ضد الشهوات والأهواء، القوة التي تجعل الإنسان يتبرأ من حبه للعالم ويعود فيتذكر الروح فيبني حياته على أساس حاجاتها⁽¹¹⁾، ولهذا فقد ارتبطت فكرة «الخير الأسمى» أيضاً بالنفس الأفلاطونية، فالتصور الأفلاطوني للنفس على أنها خالدة إذ أنها الجزء الذي يشارك في عالم المثل، هو أساس الأخلاق عند أفلاطون. فغاية الإنسان هي الاتصال بالخير الأسمى عن طريق النسami على هذا العالم الحسي⁽¹²⁾.

وذلك «الخير الأسمى» - الذي هو مثال المثل - هو علة ظهور كل موجود وبنات كيانه. هذه العلة التي تعتبر أسمى العلل وأولها وقد أسمتها أفلاطون كما أسمتها أرسطو «الإلهية» (توثيون)، ومنذ أن فسر الوجود على أنه مثال (أيديا) أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. واللاهوت معناه هنا تفسير «علة» الموجود بأنه هو «الإله» ونقل الوجود

(10) نفسه، ص 341 - 343 ونظير ذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (517 ح.)، من 436.

(11) Cheney (S.), Op. Cit., p. 113.

(12) Hasler (A.A.) Op. Cit., p. 160.

إلى هذه العلة التي تحوى في ذاتها الوجود كما تسمح له بالتصور عن ذاتها لأنها هي أعلى الموجودات رتبة في الوجود⁽¹³⁾.

والحق أن تلك اللغة المستعملة في « الجمهورية » حول صورة أو مثال الخير، قد أثارت مشكلة فورية هي هل هذا المثال يتساوى مع الإله؟ إذ أن هذه اللغة نفسها هي المستخدمة بواسطة اللاهوتيين والفلسفه المسيحيين. لكننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال الهام إيجاباً صنفية إلا بوضع تمييز ننساه أحياً، إذ أن السؤال لو كان يعني هل مثال الخير اسم آخر للإله المعروف في الفلسفه الأفلاطونية⁽¹⁴⁾؟ فالإيجابية بالتحديد « لا »، وذلك تبعاً للتبرير الذي قدمه بيرنست Burnet أن الخير هو مثال Form (من بين المثل) بينما الإله ليس مثلاً God is not a form بل هو روح خيرة سامية⁽¹⁵⁾. وحينما نأتي لمحاورة « القوانين » نرى مدى أهمية هذا التمييز في فكرة أفلاطون، فإلهه ليس مثلاً، بل هو صاحب دور مقدس ومقدّر له في الفلسفه الأفلاطونية⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم ينص صراحة على التوحيد بين مثال الخير والإله كما أوضح تيلتون، إلا أن البعض قد رأى أنه لا مناص لنا من استنتاج أن الخير هو الأب والإله الأول؛ فماهية « الخير » لم يكشف عنها النقاب في « الجمهورية »، عندما سأله غلوكون سقراط أن يبحث في الخير كما بحث في العدل والاعتدال وغيرهما مما هو عظيم الشبه به⁽¹⁷⁾. ولا تجد في المحاورات الأخرى أي تعريف للخير ولو أنه يضيف إليه ثلاثة صفات هي الجمال والتناسب والحق ويشبهه أفلاطون - كما رأينا - بالشمس ويقول إن ضوء الشمس هو السبب في رؤية المعقولات، ومن أنه ليس هو الوجود إلا أنه أسمى منزلة وقوة. ولذا كان أولى ما يستحق اسم الله في

(13) مارتن - هيدجر، نفس المرجع السابق، ص 354 - 355.

(14) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(15) Burnet (J.), Op. Cit., p. 337.

(16) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(17) انظر: الترجمة العربية « الجمهورية » (506) من ص 422.

نظر هؤلاء هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحسن الذي لا يصدر عنه أى شر فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتتشبع بالإله لأنه مثال الخير. إذ يقرر أفلاطون في «القوانين» أن الإله هو مقياس الأشياء جميعاً⁽¹⁸⁾، والذين يتشبهون به إنما يتشبهون بذلك المقاييس ويقتربون أعمالهم لحساب⁽¹⁹⁾.

والخلاف القائم هنا - والذي يتلخص في محاولة البعض التوحيد بين مثال الخير والإله، ورفض البعض الآخر لهذا التوحيد. يمكن حله مؤقتاً⁽²⁰⁾ على أساس القول أن مثال الخير هو أقرب الأفكار لدى أفلاطون إلى معنى كلمة «الله» كما يفهمها الإنسان الحديث، إلا أنه من المؤكد هنا أيضاً أن أفلاطون لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم، إذ أن هذه المثل هي المقاييس التي يستخدمها في تنظيم الكون وهي مستقلة عنه وإن كانت خاصعة له⁽²¹⁾. ولذا كان الخير الأقصى أو السعادة القصوى للإنسان تشمل بالطبع معرفة الإله بوضوح من خلال تأمل المثل، ولو أخذنا ما جاء في «طليماوس» حرفياً - من أن الإله يفترض أنه منفصل عن الصور كي يتأملها - فإن تأمل الإنسان لتلك المثل والذي يمثل الجوهر الناتم لسعادته سوف يجعله قريباً ومماثلاً للإله.

علاوة على ذلك، فلا يمكن أن يكون سعيدها من لم يعرف الفعل الإلهي في العالم فالسعادة الإلهية Divine Happiness هي النموذج الأمثل للسعادة الإنسانية⁽²²⁾، فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئاً في رأي أفلاطون عند من يجهل صلتها بالخير ولا قيمة لها لو لم تكن هذه الصلة موجودة. ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له في كل موجود حقيقة مماثل، وليس هناك مماثل للألوهية أجدل من «المثل». وأفلاطون نفسه يتتسائل لأى سبب قد تكون

(18) Plato. Laws, English Trans. By Jowett, (716) p. 99.

(19) أحمد فوزي الأهوازي، نفس المرجع السابق، ص 125 - 126.

(20) لنا عودة لمعالجة هذه المشكلة في طباب الثالث، الفصل الثالث.

(21) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 147.

(22) Copleston (E.), Op. Cit., p. 244.

العالم والصيغة مكونهما؟ ويجيب لأنه كان خيراً والحسد لا يمكن أن يتسرّب إلى الخير وإذا كان بريئاً من الحسد فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به. إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيراً. وإذا ثبت أن الكل مشترك في الخير، فقد وضع أن الخير هو اليقين الوحيد الذي لم يسمُ إلى مرتبته أى واحد من المفاهيم الفرضية. فلم يك أفالاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو حتى فاضت أشعاعه الباهرة وعمّت جميع أنحاء نفسه فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم العقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذي لا مجال فيه للفرض، وهو عالم المثل الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدأ الأساس وهو مثال الخير⁽²³⁾.

وإذا تركنا مثال الخير وما يثيره من مشكلات حول تصور الألوهية لدى أفالاطون وانتقلنا إلى نظرياته الأخلاقية لوجندها أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالألوهية، إذ كانت الفكرة الرئيسية التي اعتمدت عليها فلسنته الأخلاقية هي استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة، ومضى بعد ذلك يقصّي آثار العقل والتدبر في الكون واتّهى إلى أن في الطبيعة قانوناً ونظمًا وغاية، ولما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجري في الكون، فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبر اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلغ السعادة⁽²⁴⁾. فالأخلاق عند أفالاطون تنتهي إلى نوع من الزهد والتنسك إذ تنتعّم الفنون بالشر وتجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهي أسمى الفضائل⁽²⁵⁾. وليس أدل على المكانة المطلية التي تحتلها الأخلاق في «فيديون» مثلاً من أن أفالاطون قد ربط فيها أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق، إذ أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة. بل إن أفالاطون يصرّح بأن «الحقيقة نظير» وصفة الظاهر أو الخالص *Kathares* لا تُستخدم فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقة، أي المُثل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله.

(23) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة عباس محمود العقاد ود. زكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيو 1966 من 176.

(24) لميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 224.

(25) محمد على ثوريان، نفس المرجع السابق، ص 248.

ولمَّا كان الشبيه وحده هو الذي يعرف الشبيه فائِنَّ لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر⁽²⁶⁾. إذ يقول سقراط في المحاورة:

«وإذا كان من غير الممكن أن نعرف بمحاجبة الجسد شيئاً معرفة خالصة، فأخذ شيئاً: إما أنه لن يكون ممكناً على الإطلاق أن نخوض تلك المعرفة، وإما أن يكون ذلك بعد الموت. ففي هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد أمّا قبلها فلن تكون كذلك. وطالما سنكون أحياء فإن الطريقة التي ستعجلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هي الأ تكون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان مع معاشرة الجسد وعدم الاشتراك معه في شيء اللهم إلا في حالة الضرورة القصوى وألا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أن نتخلص منها ونتطهّر وذلك حتى تأتي اللحظة التي ينجينا فيها الإله نفسه، متطرّبين هكذا بخلصنا من جنون الجسد، فإنه لم المحتمل أن تكون مع موجودات مماثلة وأن نعرف نحن بأنفسنا كل ما هو نقى وخالص. هذه هي الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقى ما كان نقى»⁽²⁷⁾.

ونجد كذلك تأكيداً لخبرية هذه الحياة المثلية بالأفعال الحسنة التي ليست في نظر أفلاطون إلا حكمة وفكروتأمل في أسطورة «أر» بن ارميبيوس في محاورة «الجمهوريّة» إذ يصف فيها صورة العالم الآخر وما يحدث فيه من ثواب وعقاب مثوية الحسنة بمتّلها ومعاقبة السيئة بعشر أمثالها، وهذه الصورة يلاحظ فيها قوة التأثير الذي تركته النحلّة الأوروفية والفينياغورية في تفكير أفلاطون وبالتالي ظهور أفكار شرقية واضحة لديه من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ اقترابها - مع الاختلاف في تقدير السيئة والحسنة - من العقاب والثواب كما تصوره لنا الأديان السماوية. يقول أفلاطون في الأسطورة:

(26) عزت قرنى، مقدمة ترجمته لفيدون، ص 58.

(27) أفلاطون، فيدون، (66 هـ 167 - ب)، ترجمة عزت قرنى، ص 66 - 67.

« قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنها، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكاناً رائعاً به فتحنان متجلورتان في الأرض، تقابلهما فتحنان أخرين في السماء، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأربع الصاعد إلى السماء بعد أن يعلّقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم. أما الظالمون فيؤمرؤن بسلوك الطريق الأيسر المؤدي إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلة على ذنباتهم .. فلقاء أي ذنب ارتكبه أى إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب أى مرة كل مائة عام، وهي المدة التي لا يتعداها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذلك ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم واسترقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم في السلاح أو كل من اشترك في أي نوع آخر من المظالم، يقادون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أما الأفعال الصالحة والمسلك العادل النقي، فتثاب بنفس المقدار »⁽²⁸⁾.

ويكمل أفلاطون ارتباط الفلسفة والحكمة بالخير لأنها التشبه بالآلهة قدر الطاقة - كما يعرّفها - في محاورة « ثياتيتوس » إذ يقول فيها سocrates:

« لكن من المستحبيل أن ينتفي الشريا ثيودوريس إذ سوف يظل دائمًا مقابلًا للخير ومن المستحبيل أيضًا أن يحل في عالم الآلهة، بل إنه ليغزو هذا العالم الأرضي والطبيعة الفانية، وهكذا يتضح أنه ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوي ففي هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع وأن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأنقياء القلوب.

والهم هذا الذي لا يسهل إقناع العامة به هو أن الدافع إلى التتحقق بالفضيلة وتجنب الشر ليس مجرد اكتساب الشهرة وانخاذ مظهر الفضيلة على نحو ما تقول الثثارة من النساء وإنما هاك هي الحقيقة بهذا الصدد، ليس الإله بائي حال من

(28) أفلاطون، الجمهورية، (615)، ترجمة فؤاد زكريا، من 576.

الأحوال غير عادل بل هو على العكس من ذلك عدل مطلق ولا يدانه إلا مَنْ كان منا عادلًا بقدر الإمكان فبالنظر إلى وجود هذه الصفة أو عدمها تقدر قيمة الإنسان وقدرته الروحانية. ومعرفة هذا الأمر هي التي تكون الحكمة والفضيلة الحقة أما النظاهر بالقدرة والحكمة وبالميزات الأخرى المختلفة عند الطبقة الحاكمة فإنما نوع من الحقارة والضعة أشبه بالقدرة الآلية عند أهل الصنعة ولا ينبغي أن تخشى من مكر مَنْ يرتكب الظلم والفسق في أحاديثه وأعماله لأن مثل هؤلاء الناس يتباھون بأنهم قادرون على مواجهة الحياة العامة وليسوا فارغين أو ثقالاً وإنما ينبغي أن ثقال لهم الحقيقة وهو أنهم يتوهّمون ما ليس فيهم وأنهم ليجهلون ما ينبع لهم أن يعرفوا جيداً، لا وهو أن عقوبة الظلم ليست مجرد آلام جسدية أو موت قد يحدث أحياً أن يفلتوا منه بل هو عقاب واقع لا مفرّ منه.

ثيودورس: وأى عقاب تقصد؟

سقراط: هناك نموذجان منه يا صديقي يوجدان في عالم الحقيقة: الأول إلى سعيد أمّا الثاني فخلو من روح الإله، كله تعاسة. وهم لا يتبيّنون ذلك لأن شدة جهلهم تمنعهم من الإحساس بأنهم إنما يتشيّعون بالمثال الثاني حين يرتكبون الظلم ويبعدون عن المثال الأول وحياتهم بأكملها التي تشبه النموذج الثاني هي عقاب لهم⁽²⁹⁾.

وهكذا نرى أفلاطون في «ثياتيتوس» يوحّد بين الحياة السعيدة للبشر والتتشبه فيها بالآلهة في كل شيء، فكل فعل يستلزم فيه الإنسان روح الإله و فعل الإله هو فعل حسن يُثاب عليه الإنسان، أمّا الفعل الذي يكون فارغاً من روح الإله يُعدّ فعلًا من النوع الذي تعد الحياة لكل أفراده عقاباً لهم لأنهم يبتعدون عن المثال الأول الذي يرقى بهم إلى الحياة الفاضلة والكمال.

(29) أفلاطون، ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب 1973، ص 90 - 92.

وليس أدل على تقدير أفلاطون للألوهية من دعوته إلى «الحب» الذي كان يحتل مكانة ممتازة في الأخلاق الأفلاطونية، وتلك الدعوة جعلت أهل الأديان وخاصة المسيحية يلقبونه بالقديس ويحيطونه بالتبجيل، فالدعوة إلى الحب كانت صلب الديانة المسيحية، كما كانت أساساً من أسس الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية والإلهية، على الرغم من أن البعض يعتقد - مثل كروسمان - أنه لن تهكمات التاريخ أن تنتشر جملة «الحب الأفلاطوني» التي أنت لتعنى علاقة روحية خالية من أي رغبة شهوانية بين البشر، إذ أن هذا الحب في نظرهم، من وجهة نظر أفلاطون مناسب فقط للإله وهو لم يحيده أبداً بين مواطنين وعلى الرغم من هذا فقد رأى أفلاطون أن الموجبات البشرية سوف تعبّر عن الحب الذي يشعر به كل منهم تجاه الآخر، ويندون ما يستطيعون لرفع درجة هذا الحب من مجرد تأكيد الذات إلى المشاركة التي أبطلها الزواج⁽³⁰⁾.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مذهب أفلاطون في الحب - كما يؤكّد هاملتون - جزء متمم لذهنه الفلسفى، إذ أن الإيروس (الحب) eros عند أفلاطون يمثل مبدأ عاماً يشمل أوجه النشاط الإنساني الراقي، والحب الأفلاطوني هو بحث وراء الحقيقة والجمال يقوم به شخصان من جنس تلهمهما عاطفة متبادلة، وعند أفلاطون أن ذلك المبدأ هو الدافع الذي يوحى بالحب لفردين على شرط أن يطرحا جانبياً الرغبة الحسية، وهو أيضاً بحث الفيلسوف عن الحقيقة أو هو من قبيل بحث الصوفى عن الله وحبه له⁽³¹⁾. فالفيلسوف الذى يعمل العقل السامى الخالص فى «الجمهورية» هو أيضاً ذلك الحب المثالى فى «المأدبة» الذى يسترشد بأمثلة جزئية من الجمال فى العالم المحسوس لنفس الهدف، هدف تأمل مثال الجمال أو

(30) Cross man (R.H.S), Plato Today, Ruskin House, George Allen and Unwin LTD., 1959. 132-133.

(31) وليم هاملتون، مقدمة للترجمة الإنجليزية للمأدبة نقلها للعربية وليم المترى، القاهرة، مطبعة الأعتماد، الطبعة الأولى 1954م، ص 17.

الخبرة الصوفية القابلة للتبلیغ⁽³²⁾. وذلك يتضح من حديث دیوتیما في «المأدب» عن الحب إذ تقول :

« إن الرجل الذي سار هذا الشوط ووصل إلى هذا المدى في أسرار الحب واتجه بفكرة إلى نماذج الجمال حسب الترتيب الذي ذكرنا، مثل هذا الرجل ينكشف له في آخر الطريق جمال فذ في طبيعته وهو غاية كل المراحل السابقة يا سقراط، هذا الجمال هو أولاً وقبل كل شيء، جمال خالد، لا يخضع للكون أو الفساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ثانياً ليس جميلاً في ناحية من نواحيه قبيحاً في ناحية أخرى، وليس جميلاً في آن وقبيحاً في آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة إلى شيء وقبيحاً بالنسبة إلى شيء آخر، وليس جميلاً في مكان وقبيحاً في مكان آخر، ولا يختلف باختلاف الجهة التي ينظرون منها ولا تجد له شبيهاً في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم أو شبيهاً بجمال فنكة أو جمال علم. وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائناً حياً في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر بل هو جمال مطلق لا يوجد إلاً بذاته، مفرد خالد، وكل شيء جميل يشارك فيه، وإن جاز عليها الكون والفساد والتغير فلا يجوز عليه شيء من هذا.

عندما يلمع المرء الجمال الأسمى مبتدئاً من العالم الحسي مستعيناً بحب الغلامان، عندما يلمع هذا الجمال يكون قريباً من غايته. هذا هو الطريق القويم في الاقتراب من أسرار الحب والدخول فيها، يبدأ المرء بنماذج الجمال في هذا العالم يجعلها درجات يرقى بها جاعلاً غايتها تلك الجمال الأسمى المطلق من نموذج للجمال الحسي إلى نموذجين، ومن نموذجين إلى الجمال ككل، ومن الجمال الحسي إلى الجمال الخلقي إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة المطلقة التي يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق فيعرف آخر الأمر ماهية الجمال المطلق⁽³³⁾.

(32) Hamilton (W.), *Introduction to Symposium*, Translated Byhim, Penguin Book, LTD., 1962, p. 21.

(33) أفلاطون، المأدب، المترجمة العربية، ص 81 - 82.

فالحب إذن لدى ديوتيميا هو الموصى إلى الجمال بالذات، الموصوف بالتفرد والأزلية والثبات. يُعد أحد الحلقات بين العالم المحسوس والعالم الأبدى، إنه معبر ميئولوجي مصنوع من وجود له طبيعة وسط بين الآلهة والناس، وهو أحد أفراد تلك الطبقة المعروفة للاعتراض كنفس إلهية وألهة⁽³⁴⁾. فالحب إذن ليس إلهًا، كما توضح ديوتيميا في حوارها التالي مع سocrates:

« ديوتيميا : ألا ترى أنك لا تعد الحب إلهًا .

سocrates : وما عسله أن يكون . أهو كائن فان ؟

ديوتيميا : كلا بلا ريب .

سocrates : فما هو إذن ؟

ديوتيميا : كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد .

سocrates : فما هو إذن يا ديوتيميا ؟

ديوتيميا : إنه روح عظيم Un grand demon يا سocrates وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر .

سocrates : وما هي وظيفته ؟

ديوتيميا : هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة، صلوات البشر وقربانيتهم وأوامر الآلهة وحسن جرائتها على ما قدم من قربانيين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطاً بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينها من فراغ، وترتبط أطراف الكل في واحد. وهي الوسيط لجميع النبوتات ولغفون الكهنة الخاصة بالقربانيين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال

(34) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 21.

والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح، إنْ في البقظة أو في النوم،
ويسى العارف بهذه الأمور رجلاً روحانياً على حين يسمى العارف
بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعاً. وثمة أرواح كثيرة
وهي ضروب مختلفة، الحب نوع منها»⁽³⁵⁾.

وإذا كان الحب لدى ديونيما من الآلهة الوسطى أو الأرواح التي تجعل من
يتسلك بها رجلاً روحانياً - على حد تعبيرها - فإن هذا يُعد أساساً من أساس ما
يدعى بالتصوف الأفلاطوني - كما يقول Cheney - الذي يمكن في إرجاع
أفلاطون شفافية الحب إلى مصدر سرمدي مما يجعل النفس تحول لديه من حب
لموضوع محسوس متدرجة حتى تصل إلى حب المطلق⁽³⁶⁾ أو الإله.

وإذا ما كانت طبيعة الحب لدى «ديونيما» بالتأكيد تؤدي إلى الشفافية
والروحانية، فإن فايدروس في نفس المحاورة يجعل من الحب الأقدم بين الآلهة،
والخير الأسمى للإنسانية، فهو الملام لكل شعور سامٍ شريف لأن الإنسان يرتانع
بصفة خاصة من الوجود المرئي بواسطة محبوبه وهو على استعداد للتضحية
بالنفس من أجل محبوبه. وهذه النتائج تبدو مضيئة إذا أتينا بأمثلة من التاريخ
وعلم الأساطير، فقد احتلت المرأة في شخص الكستس Alecestis مكاناً في طبقة
أولئك الذين يفكرون في الانقياد إلى التضحية بحياتهم في سبيل الحب⁽³⁷⁾.

وليس الحب وحده هو ما استخدمه أفلاطون لغرض أخلاقي إلهي بل إن دعوته
إلى الخلود والقول بخلود النفس كما ورد في «فيدون» والأمل في هذا الخلود في
«جورجياس» و«الجمهورية» مستعمل أيضاً لغرض الترقى الأخلاقي، فالقيمة في
الاعتقاد في الخلود - على حد تعبير بتلور - أنه يدفعنا إلى موطن التساؤل عن السلوك
الإنساني الذي يجب علينا أن نسلكه لوأن أمامنا مستقبل لا نهاية له؟

(35) أفلاطون، المثلية، فقرة نقلها على العربية لأحمد فؤاد الأهوري في كتابه أفلاطون، عن ترجمة
رويلن في طبعة بولية ومراجعتها على لغونانية مع الأب جورج قوالي، ص 171.

(36) Cheney (S.), Op. Cit., p. 109.

(37) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 14.

وهذا ما يدعونا عند أفلاطون إلى اختبار الفعل الأخلاقي الخير، أما الشر بكل اعتباراته المفزعية فيقودنا إلى عكس هذا (d - 608b - 621b Rep. 107c) وقد توسيع أفلاطون في نفس هذا الموضوع في «القوانين» (Laws, 904 - 605b) مما يجعل سقراط وأفلاطون لا يقلان عن كانتن في قوله الشهير بأن الخلود مسلمة من مسلمات العقل العملي⁽³⁸⁾.

إذا كنا قد ناقشتنا وجهة نظر أفلاطون في «الحب» كخلق مرتبط بالآلهية من خلال «المادية» فإننا نجد أن محاورة «فایدروس» ترتبط بها من حيث الأسلوب وال موضوع فهما المحاورتان الوحيدتان اللتان يناقش فيها أفلاطون موضوع الحب ببساطة، وينظر في كلتيهما إلى الفلسفة بوصفها نوعاً من الحماسة والتعصب أو الجنون، فسقراط نفسه، ذلك الذي الملم به حفلات باخوس المرحة الصاحبة التي تشبه فلسفته، يتظاهر على نحو مميز بأنه قد استمد فلسفته لا من نفسه وإنما من الآخرين⁽³⁹⁾، من الآلهة فسبب تفاصيل فلسفته هو عرافة دلفي. وكما ناقشتنا أفلاطون الحب على هذا النحو، نجده يناقش الفن أيضاً من تلك الزاوية، فالفن الذي يرضاه هو ذلك الفن الذي يتمثل التعلم الإلهية ويقدمها لتعليم الشباب، إذ إننا نجد أفلاطون بعد أن كان يذم الفن لأنّه صادر عن إلهام وعن قوة لا عقلانية أصبح بعد تطور فلسفته ووضووجه لا يذمه لهذه الأسباب، بل على العكس من ذلك يرى أن الفن الملم به كالفلسفة المهمة بالحدس وبالرؤى المباشرة للحقيقة أكثر تعبيراً عن الجمال وتوجيهها إلى الخير فنقده للفن إذن لا يقوم على أساس غيبة الفنان عن نفسه أو هوسه كما أفصحت عن ذلك محواراته السocraticية المبكرة مثل «الدفاع» و«جورجياس» و«أيون» وإنما أساسه مدى تعبر هذا الفن عن المثل الأخلاقية والدينية القديمة الثابتة وإفصاحه عن الحقائق المثالية القائمة في العالم الروحاني المتألى المفارق⁽⁴⁰⁾.

(38) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 207.

(39) Jowett (B.), Introduction to "Symposium" in his translation to the Dialogues of Plato, vol. II, p. 501.

(40) أميرة حلمي مطر، تقدم ترجمتها للعربية لـ «فایدروس» لأفلاطون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1969م، ص 10.

وعلى ذلك فإن أفالاطون يعتقد بأن مَنْ ظن أنه يستطيع أن يتقن الشعر بغير إلهام مستمد من ربات الفن، أو أن المهارة العقلية كافية لتكوين الشاعر فهو خاطئ لأن شعر الملهمين أعظم من شعر المتعقلين، فيقول أفالاطون في «فایدروس» حين حديثه عن الهوس وأنواعه:

«غير أن هناك نوعاً ثالثاً من الجذب والهوس مصدره «ربات الشعر» إن صادف نفساً طاهرة رقيقة أيقطلها فاستسلمت لنوبات تلهمها بقصائد وشعر تمر به العديد من بطولات الأقدمين وتقدمها ثقافة يهتم بها أبناء المستقبل. لكن مَنْ يطرق أبواب الشعر دون أن يكون قد مسه الهوس الصادر عن ربات الشعر ظنَّا منه أن مهارته (الإنسانية) كافية لأن يجعل منه في آخر الأمر شاعراً فلا شك أن مصيره الفشل، ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين الذين مسهم الهوس»⁽⁴¹⁾.

وعلى ذلك فإن أفالاطون يرى أن الهوس الذي يحدث للشاعر الملهمين، مصدره ربات الشعر اللاتي يلهمن البشر بالحقيقة فينطلق معيناً عنها بفن يرتبط فيه الجمال بالحقيقة واحتياط أفالاطون هذا الاتصال الإلهي الذي يكتشف للشاعر عن الحقيقة يؤكد تأثير أفالاطون بالتراث القديم السابق على عصر التنوير في أثينا. فالفن الذي ابتعد عن التقيد بالدين وأصبح غايته التعبير عن الواقع المحسوس والحياة اليومية قد حدد أيضاً مهمة الفنان في القدرة على دقة التصوير وإثارة الانفعال ولذة الحسية في المشاهد والمتذوق وأبعد الشاعر عما كان يقوم به في العصور القديمة من وظيفة تعليمية وسياسية كبرى. فقد كان الشعر هبة من الآلهة وأسلمتها إليه لينقلها إلى البشر وينجد أصول هذه النظرية في شعر هوميروس، إذ يروى في الأوديسة أن ربات الشعر قد سلبت ديمودوكس demodocus بصره ووهبتنه موهبة الشعر لأنها أحبته. ورواية ديمودوكس لقصة طروادة في الأوديسة

(41) أفالاطون، فایدروس، للترجمة العربية، (245 أ - ب)، من 68.

تعتبر في التراث القديم رواية صادقة لأن مصدر كلامه هو الآلهة التي عاينت الحقيقة. وفي الالبيان يطلب الشاعر من آلهة الشعر أن تعلمه الحقيقة لأن علمه بها مأمور بالسماع أما ما تعلمه أية آلهة الشعر فهو يقين لأنها شاهدت الحقيقة مشاهدة عيان. وكذلك كان الحديث عن الماضي الذي يتحدث عنه الشاعر يحتاج لمصدر إلهي يطلع على الحقيقة، كما كان الحديث عن المستقبل عن طريق التنبؤ بالغيب يحتاج أيضاً إلى مصدر إلهي يطلع العراف بها، ولم يكن الشاعر والعراف في العصور القديمة يختلفان عن بعضهما⁽⁴²⁾. وليس أول على ذلك مما يقوله أفلاطون في «أيون» التي رغم أنها تتضمن نقد للشعراء إلا أنها تعبر عن رأيه في أن الشاعر ما هو إلا مترجم ينقل ما تلقى عليه الآلهة، يقول أفلاطون:

« لأن الشاعر كائن أثيري مقدس ذو جناحين لا يمكن أن يبتكر قبل أن يلهم فيفقد صوابه وعقله. وما دام الإنسان يحتفظ بعقله فإنه لا يستطيع أن ينظم الشعر أو يتبنّى بالغيب. وما دام الشعراء لا ينظمون أو ينشدون القصائد العديدة الجميلة عن فن ولكن عن موهبة إلهية كما تفعل أنت عند الكلام عن شعر هوميروس لذلك وكل منهم لا يستطيع إلا إتقان ما تلهمه إلهه ربة الشعر. فهذا يتقن الأشعار الدينورامية⁽⁴³⁾، وأخر أشعار المدح وتالث أشعار الجوفة ورابع أشعار الملحم، وخامس الشعر الآيامي⁽⁴⁴⁾، بينما كل منهم لا يجيد أنواع الشعر الأخرى لأنهم لا ينطقون بهذه الأشعار عن فن ولكن عن وحي إلهي. ذلك أنهم لو أتقنوا فن إجادة الكلام في موضوع بعينه لاستطاعوا أن يطبقوا هذا الفن في سائر الموضوعات أو في أي منها، لذلك يفقد them الإله صوابهم ليستخدمون وسطاء كالأنبياء والعرافين الملهمين حتى ندرك، نحن السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذه الشعر الرائع إلا غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه الذي يكلمنا ويحدثنا بألسنتهم ...

(42) أميرة مطر، في قلمقة الجمال من أفلاطون على سارتر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م، ص 37 – 38.

(43) نسبة إلى لقب من ألقاب الإله زيوبيوس.

(44) نسبة إلى الأغانى المرحة الساخرة التى تغير عن الهجاء.

وما الشعراً إلا مترجمون عن الآلهة، كل عن الإله الذي يحلّ فيه وإثبات ذلك تعمّد الإله أن ينطق أتفه الشعراً بأروع الشعر الغنائي «⁽⁴⁵⁾

ولقد رأى البعض في أفكار أفلاطون هذه محاولة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها إذ أنه حين وجّه حملته على كبار الشعراً اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحياناً أسوأ ما في البشر من خصال إنما كان يدعو إلى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذي كان كفيلاً بتقريرها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد، والتي يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرًا بها، فهو يرفض أساساً التصوير البشري للآلهة في العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية، بل ربما كان أكثر تطرفاً في ذلك من اللاهوتيين في المصور الدينية، إذ أنه ينادي في أحد نصوص الكتاب الثالث من «الجمهورية» بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده لا للشر أيضًا، إذ أن ما هو خير لا يضر، ولا يمكن أن يكون علة للشر «ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس على كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخيرة، لا الشريرة فهو ليس علةً معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير فالخير ليس له من مصدر سوى الإله أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره»⁽⁴⁶⁾. فهو إذن يعيّب على الشعراً إساءتهم إلى الآلهة بجعلهم أياهم مصدراً للشر إلى جانب الخير، وصحيحة أن رأيه هذا يؤدى إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أى أنه ينفي عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان من أدركوا في وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يُعد الشرُ فيه حقيقة واقية⁽⁴⁷⁾.

ولذا فإننا نجد أن أفلاطون في الوقت الذي يدمّ فيه الشعر الدرامي المسائد

(45) أفلاطون، ليون لو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة وسمير القلماني القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 ص 38 - 40.

(46) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(47) فؤاد زكريا، دراسته عن جمهورية أفلاطون، ص 164.

في عصره عند شعراء التراجيديا نجده يمتدح الشعر التعليمي والملحمي كشعر «تراتايوس» و«بندارس» الذي يمجد البطولة وينغنى بفضل الآلهة والأبطال. وفي الوقت الذي يهاجم فيه الموسيقى الليدية والفرجعية الرخوة المسروفة في النزعة الحسية نجده يشيد بالموسيقى المعبرة عن المُثُل العليا والجمال المثالى الذي يناسب النفوس الطاهرة فهو يقول في محاورة «القوانين»:

« وعلى من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى ألا يبحث عما يثير اللذة بل عن الصحيح، وصدق المحاكاة يتلخص في التعبير عن الأصل »⁽⁴⁸⁾.

أما في التصوير والنحت فقد عارض بدعوة استخدام المنظور وأساليب الخداع البصري وأخذ يطالب الفنان بالنزام النسب والمقاييس المثالية للنمادج القديمة، ووجد في الفن المصري القديم أمثلة تبين أفضلية المحافظة على الأساليب الرمزية ذات الدلالات الثابتة.

أما في الخطابة، فعلى الرغم من أن أفلاطون قد أفضى في ذمه وعده نوعاً من الخداع والتزييه، نجده بعد أن أعاد النظر فيه رأى إمكانية الإبقاء عليه وإصلاحه ويحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من الخطابة الفلسفية التي لا تقنع بایهام الجمهور تبعاً لأهواء الخطباء بل تلتزم بالتعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير. وهذا النموذج الجديد لفن الخطابة هو الذي يمكن أن نكشف عنه في محاورة «فابيدروس» إذ أنها تجد في هذه المحاورة بالذات تفسيراً جديداً للنموذج المثالى من الفن الأفلاطوني وهو الفن المعبر عن الوحدة المثالى للخير والجمال والحق، ذلك الثالثون الذي يكشف عنه الفنان في هوسه وإلهامه كما يكشف عنه الفيلسوف في حَدْسه لعالم المُثُل وفي تجربة العشق القريبة من جذب الشعراء وإلهامهم⁽⁴⁹⁾.

(48) لميرة مطر، تقديم الترجمة العربية لفابيدروس، ص 10.
ونظر كذلك:

Plato, "Laws", Book II, English Translation by Jowett, Vol. (668), p. 47.

(49) لميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 11.
ونظر أيضاً: د. مصطفى الشلار: مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، مقال نشر بمجلة السندى التي تصدر بي بي سي، دولة الإمارات للغربية المتحدة، العدد 84، يوليه 1990م.

ولعل من الواضح إذن أن أفلاطون لا يطعن في الفن إطلاقاً بل الفن المنحرف فقط. ولعل تلك المقاييس التي قيم بواسطتها أفلاطون الفن اليوناني قد استقاها من مشاهدته للفن المصري وإعجابه به بوجه خاص، ويرجع إعجابه به لعدة أمور أولها أن نماذج الفنون الجميلة ثابتة لا تتغير وقد كان أفلاطون يسعى إلى طلب «مثال الجمال بالذات» وينكر المحسوسات الجميلة المتغيرة وقد وجده بعينه في الفن المصري⁽⁵⁰⁾. ونحن إذا رجعنا إلى نقوش قدماء المصريين وتماثيلهم، رأينا أنها ليست محاكاة كتماثيل اليونانيين للطبيعة بل تخضع لهيئة معينة وقواعد خاصة لها دلالات ورموز دينية. وكان أفلاطون يعرف هذه الصلة بين الفن المصري وبين الدين فهو يقول: «ويُقال أن هذه الألحان التي حفظت خلال العصور الطويلة هي من تأليف الإلهة» [إيزيس]. فلا غرابة أن تكون الفنون ثابتة لا تتغير لأنها من خلق الآلهة لا البشر، وكذلك الحال في المُثل الأفلاطونية فهي ثابتة أزلية وهي موجودة في عالم السماء قد عرقتها السماء للنفس حين كانت تعيش في صحبة المُثل، وهكذا نجد إلى أي حد كان تأثير الفلسفة المصرية على أفلاطون قوياً، إذ أننا من هذا الموضع يمكن أن نتتبع نشأة نظرية المُثل لديه⁽⁵¹⁾.

وكما يجب على الفنان أن يلم بمعرفة حقيقة النفس البشرية، عليه أيضاً أن يعرف الطبيعة الحقة للأشياء التي يتحدث عنها ولا يكتفى بنقل المظهر المحسوس منها. فعندئذ يمكن أن يضمنها إنتاجه ولن يكون ناقلاً محاكيًّا لصور الحقيقة بل معبراً عن الأصل الإلهي وهو الذي يمكن أن يتصرف إنتاجه بالجمال الحق. إن الفيلسوف الفنان الذي يرسم صورة المدينة الفاضلة ودستورها، وحين يريد إكمال لوحته فإنه يوجّه بصره إلى ماهية العدالة والجمال والاعتدال وباقى الفضائل ثم إلى صورها الإنسانية ويظل يعدهل فيها بإلغاء بعض السمات أو إضافة بعض آخر حتى

(50) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48.
وانظر أيضًا: أميرة مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، القاهرة، مكتبة مدبولى، 1979، ص 155.

(51) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48 – 49.

ينجح في رسم الخصائص الإنسانية التي ترضي عنها الآلهة، إن مثل هذا الرسم وحده هو الذي يبلغ الجمال المطلق. فالفيلسوف الذي يبدع الآثار الجميلة هو ذلك الذي يكون معيّراً للناس عن الحقائق الأصلية لا صورتها، وهو الذي يكتشف في باطن النفس البشرية ما انطوت عليه من مثل إلهية فيقربها بفنه إلى الناس، وفي هذا تنبثق العبقرية الفنية في رأى أفلاطون⁽⁵²⁾.

وكما فرض أفلاطون شروطاً يجب مراعاتها حتى يكون الفنان أصيلاً ومبدعاً، نجد يقدّم للنادق الفني شروطاً تحكم عمله هو الآخر بحيث يستطيع الحكم الصحيح على العمل الفني، وهذه الشروط تعدّ نتائج متتبعة على رأيه في الفن، فيرى أنه لكي تحكم على عمل فني يجب أولاً أن نعرف الحقيقة المثالية الحالية أو الأصل الثابت الواضح في العقل لا الظاهر الحسي المتغير، ثم تحكم بعد ذلك على الصورة ومدى مطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية لا ما يختاره الفنان من عناصر يريد هو إبرازها أو تصويره لما يناسب أهواءه ورغباته الذاتية، وما ينساق إليه من حرية في التلاعب بالحقيقة حسب ما يحلو له، وعلى ذلك فلابد من خطوتين ضروريتين للحكم على الأثر الفني.

أولاً: أن نعرف الحقيقة التي يريد الفنان أن يصورها. ثانياً: أن نعرف مدى نجاحه في تصويره هذه الحقيقة. وهذا ما أكدّه أفلاطون في القوانين⁽⁵³⁾. فنادق الشعر أو الموسيقى يجب عليه أن يعرف ما هي طبيعة كل منها وما المقصود من الناتج عندهما وما الأصل الذي يحاكيه وعندئذٍ فقط سيكون قادرًا على الحكم عليه⁽⁵⁴⁾، فأرباب الفنون - على حد تعبيره في «القوانين» - لا تخطئ فترسل كلام الرجال على لسان النساء ولا تخلط بين أسلوب الرجل الحر وأوزان العبد الوضيع⁽⁵⁵⁾.

(52) أميرة مطر، في فلسفة الجمال، ص 69.

وانظر أيضًا: أميرة مطر، مقدمة في علم الجمال القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1972، ص 116.

(53) أميرة مطر، في فلسفة الجمال، ص 71.

(54) أمير، نفس المرجع السابق، ص 71.

وانظر أيضًا :

وإذا كنا فيما مر قد عرفنا إلى أي حد ارتبط الفن لدى أفلاطون بما يؤمن به من معتقدات دينية وبأرائه عن الألوهية، ومن ضرورة التزام الفن بتلك المقايس الإلهية ومحاولته محاكاتها قدر الطاقة الإنسانية، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل هل امتدت تلك الدعوة إلى ربط الفن بالألوهية إلى فلسفة أفلاطون السياسية؟ أو بمعنى آخر هل نجد لديه صورة إلهية للسياسة، أم أن لديه سياسة إلهية أراد أن يعرفنا بها كي تفيينا في حياتنا السياسية؟

الحق أنه كما كان لدى أفلاطون تصور للعالم تهيمن عليه نظرية المُثل إذ أن العالم المرئي عنده - كما عرفنا - ليس إلا نسخة هزلية من العالم غير المتغير الذي لا يرى، نجد أن هذه النظرية قد امتدت بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التي كشفت بفطاعة عن الفساد والاضحالة أكثر ما كشفت عنه الأحداث الأخرى، فلقد كانت السياسية الأنثينية خليطاً من الاضطراب المقيت الغريب، فابتعد أفلاطون مدينة فاضلة Utopia سياسية ولاذ بها - على حد تعبير سارتون Sarton - وقد قيل إن المفروض في جمهوريته باعتبارها «يوتوبيا» أن تصف مدينة مثالية، وهي بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يتعريها تعبر، والمدينة الإلهية شأنها لا تكون عرضة للفساد المطرد.

حتى أن سارتون نفسه ليعجب كيف كيف تسنى لأفلاطون أن يبتعد مثل هذه المدينة الإلهية وأن يجعل المفارق للمادة مرئياً ملموساً؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التي ولدت في ذهنه هي نفس المدينة الإلهية، وأن يظن مع هذا أن في الإمكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائي من غير أن يتناولها نقد⁽⁵⁵⁾؟

وإذا كنا مع سارتون في أخذة على أفلاطون ذلك الغرور الذي يصفه به، إلا أننا لا نوافقه على تفسيره لذلك الغرور لأن أفلاطون لم تكن لديه صورة واحدة ثابتة لتلك المدينة بل عدل فيها حسب ما تزاءى له من طروف أعادت تطبيق ذلك

(55) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم مذكر وآخرون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1970م، ص 33.

النموذج الذي وضعه في «الجمهورية» و«السياسي» حتى وصل إلى دولة أقرب ما تكون إلى تحقيق الدولة الواقعية في «القوانين»⁽⁵⁶⁾، إذ وصل إلى دولة يحكمها القانون على الرغم من أنه كان دائمًا أميل إلى ذلك النموذج المثالى الذي رسمه للحاكم الفيلسوف المتمثل لكل المبادئ السامية، الذي يستمد علمه من الإله.

وإذا كان أفلاطون قد وقع في أخطاء نتيجة فشله في التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعي بحيث تغدو هذه المثالية - حين يتعدّر تطبيقها - غير ذات موضوع⁽⁵⁷⁾، إلا أننا نرى أن تلك الأخطاء التي وقع فيها كانت نتيجة لأمررين: أحدهما، المنهج العقلي الذي كان يسير عليه في كشف الحقائق، وثانيهما: الغلو في المثل العليا والمبادئ الفاضلة والإفراط في مناشدة الخير العام⁽⁵⁸⁾. وإذا كان أكثر من انتقدوه من المتدينين والداعين إلى السياسة التي تسترشد الكتب المقدسة قد أخذوا عليه تلك الشيوعية المحوبة التي فرضها بين طبقة الحراس، فإننا نستطيع القول بموضوعية تامة أنه علاوة على أن تلك الشيوعية قد فرضها أفلاطون على تلك الطبقة دون غيرها أنه كان يهدف من وراء هذا إلى إزالة العقبات التي تعترض طريق رجل الدولة وإزالة أسباب الصراع أمام أفراد الطبقة الحاكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهمه في المقام الأول الحفاظ على وحدة الدولة وخيرها الأسمى⁽⁵⁹⁾.

هذا إلى جانب أن رسالة أفلاطون أساساً في كل فلسفته كانت محاولة للتدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لابد من القضاء عليها حتى يحل مكانها نظام الطبيعة بل إنها على التقىض من ذلك عميقa الجنون في طبيعة النفس الإنسانية وفي نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى

(56) نظر: لميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م، ص 35.

(57) محمد قحى الشيطنى، نساج من لفسيـة السياسـة، قـاهرـة، مـكتـبة قـاهرـة الحديثـة 1961م، ص 27.

(58) مصطفى الخطاب، تاريخ الفلسفة والتظريات السياسية، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى 1953، ص 118.

(59) Annas (Julia), Plato's Republic and Feminism, an essay in "philosophy", v. 51, N. 167, July, 1976, p. 320.

عليها أحد. ولعل هذا هو السبب الذي من أجله أدخل أفلاطون في مخطوطه «الجمهورية» سيميولوجية الإنسان ومتافيزيقا العالم. وكان لزاماً عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعاً للأفراد ساقته الصدفة، وفي مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغل، بل إنها على العكس من ذلك شركة بين نفوس من الضروري أن تائف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية، كما تهتم في اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بعيدة عن الأنانية بتلك الحكمة التي يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم⁽⁶⁰⁾.

ولا شك أن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسي عالمًا يعرف مثال «الخير» قد فتح له باباً يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أنه بمفعح سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا مباشرة إلى تحليل الدولة المثالية⁽⁶¹⁾. ولعل ما يسترعى النظر في هذه المدينة وأفضل ما يميزها طابعها الديني القوى الذي نلحظه في «الجمهورية» كما نلحظه في جميع ما كتبه أفلاطون في شيخوخته، ولما كانت الأمور الإلهية أرفع قدرًا من الأمور البشرية فإن تمجيد الألهة قد حظى بدور مهم جدًا في حياة الجماعة. فالليل القوى إلى الإيمان بالمعالى والنظرية المشربة إلى الغيب والأبدى، والاعتقاد في الوقت نفسه بوجود الشر الملائم لعالم الناسوت دون أن يحملنا ذلك على التواكل والتشاؤم، تلك هي سمات الفلسفة الأفلاطونية في أخريات السنين، وفيها إرهاص بذلك التغير في الاتجاه الذي سيغتلب على الفلسفة اليونانية في الفترة الأخيرة من العصر القديم بتأثير من سيرة أفلاطون وغير مؤلفاته⁽⁶²⁾. فـ«القوانين» وهي آخر أعمال أفلاطون

(60) لرنست باركر، للنظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس سكدر راجعه محمد سليم سالم، القاهرة، مطبعة الألف كتاب (566) مؤسسة سجل العرب 1966م، ص 260.

(61) جورج سيلين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1971م، ص 59 - 60.

(62) عثمان لمين، الروح الأفلاطوني، مقال من كتاب «دراسات فلسفية» مهدى للدكتور إبراهيم مذكر بيتراف وتصدير د. عثمان لمين، القاهرة، الهيئة المصرية لعلمة الكتب، 1974، ص 32 - 33.

هي العمل الأفلاطوني الوحيد الذي يبدأ بالإله⁽⁶³⁾، ويؤكد على حكم العقل الإلهي الذي أسماه التاموس المشترك للمدينة فالإله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الأرض، فيجب إذن أن يكون قدوة في طاعة هذه القوانين وعدم التجديد فيها، فالحاكم فيها لم يعد فيلسوفاً خالصاً بل لقد أصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر، والفضيلة الأساسية فيه هي التبصر في الأمور وضبط النفس ويصل إليها بالتشبه بالإله⁽⁶⁴⁾، فالحاجة الإنسانية لديه محسومة بأمور ثلاثة: الإله، والحظ، والفن⁽⁶⁵⁾، وكلما كان أهل المدينة أخيراً كان رئيسهم أكثر إلهية، فإذا كان رئيسهم أفضل كثيراً من رؤساء مدينة أقل فضلاً كان أعظم حتى ربما يرقى ذلك إلى أن يكون مدرباً المدينة من جنس الإلهيين حتى لا يكون له اشتراك مع هؤلاء البشر إلا في القليل⁽⁶⁶⁾. ولعل ذلك يتضح من قول الاثنين في المعاورة:

«إن السبب يا صديقي العظيم، يكن في أن لديك حقيقة نظم الحكم، فالدول التي تتحدث عنها الآن مجرد مجموعات من الناس تسكن في المدن الخاضعة والخادمة لجزء من الدولة الكبيرة وكل مدينة منهم قد اشتهرت بعد القوة المسيطرة (الدولة). إنها ليست دولاً على الإطلاق فلو أنت عرفت هذه الدولة بعد معرفة حكامها، لوجدت أن الدولة الحقيقة يجب أن تعرف باسم الإله، الذي يحكم في الرجال الحكماء»⁽⁶⁷⁾.

ولم يكن هذا الاتجاه لتأكيد الصلة بين الحاكم والإله حديث العهد عند أفلاطون في «القوانين»، بل كان موجوداً لديه منذ تأليفه «الجمهورية»، إذ لم

(63) Strauss (Leo), Op. Cit., p. 59.

(64) محمد عبد الرحمن مرحب، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عربادات، الطبعة الأولى، 1970م، ص 149.

(65) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 96 - 97.

(66) أبو نصر الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب «أفلاطون في الإسلام» تحقيق عبد الرحمن بدوى عن المخطوط رقم 1629 في لين بهولندا، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي دلشكمك كل شعبان تهران، 1973م.

(67) Plato, Laws, B.IV, (713), English Trans., p. 95.

ينسى في نظام التعليم لديه أن يبين ضرورة أن يظهر صفة الحراس من ذكاء معين. فلا ينبغي أن يقفوا عند تحصيل العلوم التي يتلقاها الأحرار في عمق وحسب، بل عليهم فوق ذلك أن يتلقوا لما بينها من علاقات متبادلة وخاصة علاقتها بالفضيلة وبالجمال وبالخير فهو في آخر الأمر العلم الذي يتوج العلوم الأخرى وهو ما يسميه بالآلهيات⁽⁶⁸⁾. ولعل إصرار أفلاطون على مثل هذه التربية الإلهية للفيلسوف أو الحاكم ودفعه عنها لأنها بمثابة المعرفة بالخطة التي يمكن بناء المدينة الفاضلة على أساسها يتضح في «الجمهورية» حينما يقول على لسان المتحاورين:

« - وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم، يغدو إلهياً منظماً بدوره على قدر ما تتحمل طبيعته البشرية، وإن لم يكن في استطاعته أن ينجو على الرغم من ذلك من تحامل الناس.

- بالتأكيد.

- فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلّون على بغضهم لهم، وهل يظلّون على شكهم في قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقاً لأنموذج إلهي؟

- كلا إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة. ولكن على أي نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

- سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معدّ لرسم الصورة فيبداً أولاً بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير ولكنك تعلم على أية حال أنه على خلاف غيره من المشرعين لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شؤون فرد أو دولة أو سنّ أية قوانين إلا إذا وجد السطح نظيفاً أو نظفه هو بنفسه.

- إن له كل الحق في ذلك.

(68) لوجست بيير، نفس المرجع السابق، ص 149 - 150.

- فإذا تمَّ هذا فسوف يبدأ بعد ذلك في وضع تخطيط عام للدستور

- بلا شك.

- وبعد، فإنه سيتتجه بانتظاره دائمًا أثناء قيامه بعمله إلى الطرفين: أعني الأمودج الذي يرسم منه وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما ي benign الرسام الواه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشدًا بذلك الأمودج الذي أسماه هوميروس لدى من وجده فيهم من البشر، باسم الأمودج الإلهي.

- أصبت.

- وهكذا تراه يمحو خطأ تارة، ويضيف خطأً تارة أخرى حتى يصنع على قدر استطاعته أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضي عنه الآلهة «⁽⁶⁹⁾».

فرؤساء المدينة عليهم، بناءً على ذلك، أن يبرزوا في هذا العلم الإلهي «إذ لا يمكن أن نعهد بحكم المدينة إلى أنسٍ لا يعرفون كل ما يمكن معرفته عن الآلهة». ذلك أن الجهل بمثل هذه الأمور يورث الإلحاد. وهذا بدوره يحمل على العنف وعلى الاستهانة بالقوانين، إلا أن هذا الجهل للأسف شديد الانتشار ويزن أفلاطون وبحنقه أن بات من الضروري إثبات وجود الآلهة⁽⁷⁰⁾.

وإذا كان إثبات وجود العناية الإلهية لشباب اليوم قد أصبح ضرورة أمام وجود نظريات تدعى أنها نظريات علمية قد لقنت كل غبار أن العالم ليس نتيجة عقل إلهي ولكنه من صنع الطبيعة والصادفة البختة فإن هذه المسائل قد شغلت أفلاطون منذ أمد بعيد فهاجمها في فقرات من محاورة «السفسطاني» وذكر في

.414 – 415 .(69) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (500 – 501)، من وانظر كذلك:

Plato, "Republic", English Translation by Lee, (500-501), pp. 262-263.

.149 – 150 .(70) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص

محاورة «فيليبيوس» أن نفسيّاً عالية وعقلًا ساميًا يديرُ نظام هذا العالم، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك في «طيماؤس» فقصّ قصة حدوث العالم، صورة الإله العقلي (٧١)، فهذا العالم أفضل عالم ممكن.

والأساس الأول للتربية لدى أفلاطون هو إرساء التعاليم في النفوس، فالتربيّة هي في أساسها لديه إصلاح ديني، وفهم جديد بالله السمو للإله. ولذلك فإن مدينة أفلاطون الفاضلة ستتحرّق وتتبدى كل الكتب التي لا تذكر أن الإله خير وأنه عادل، وأنه لا يقول إلا صدقًا وحقًا ولا يغير أبداً من صورته ولا يخدع أحدًا وأن الكتب أمر بغيض لديه (٧٢).

وليس الإيمان بالإله - كما يقرره أفلاطون هنا - مجرد مظهر وليس هو ظاهر المصلح السياسي حين يلقن الشعب صيغًا ليست صادقة إلا باعتبار فائدتها الاجتماعية، فأفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وعدالة لا تتبدل، ولم يكن أقل من ذلك اعترافاً بما للمعتقدات الدينية من حسنات وضرورات اجتماعية، ولم يقنع كذلك بالدعوة إليها، بل أخذ يفرضها فرضًا. ففي المدينة التي تصفها «القوانين» يعتبر عدم الاعتقاد بوجود الآلهة وعنائهم وعدالتهم التي لا تخطئ ضريباً من الإجرام في حق الدولة. وليس قانوننا يحكم على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو بالإعدام أو بالنفي والتشريد تبعًا لبشاعة الإثم الذي يقترفه في حق الآلهة (٧٣). وأعتقد أنه رغم ما يبذلوه في هذا القانون الخاص بمحاربة الإلحاد على هذا النحو من إجحاف لحرية العقائد كما يرى البعض إلا أنه يؤكد من جانب آخر الحرص الشديد من جانب أفلاطون على ضرورة الإيمان بالإله حتى يتم الخير للدولة ويحيا الأفراد في حب وائتلاف وموئد (٧٤).

(٧١) نفسه، ص 150.

(٧٢) لكتسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبدالحميد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوائي، القاهرة، الدار المصرية للتّأليف والتّنشر ١٩٦٦م، ص ١٣٩.

(٧٣) أوجست ديبس، نفس المرجع السابق، ص 151.
ونظر أيضًا:

Plato, The "Laws", English Trans., B. XII, (948), pp. 336-333.

(٧٤) نظر: جورج سبلين، نفس المرجع السابق، ص 106.

الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة

تقوم نظرية المعرفة الأفلاطونية على أساس التمييز بين المعرفة الحقيقة (أو العلم) وبين المعرفة الوهمية أو الظنية. والحق أن مثل هذا الفصل بين «المعرفة» و«الظن» في الإدراك كان موجوداً لدى بعض الفلسفات السابقين، فقد وضعت كثيرة من فلسفات السابقين تفسيرات متفاوتة عن العالم تختلف عن الاعتقاد الشائع. وهذا الفصل يتضح في احتقار هيراقليطس وبارمنيدس لأخطاء العامة، فقصيدة الأخير - كما نعرف - كانت مقسمة إلى جزأين: الأول: طريق الحق، والثاني: طريق الظن. وقد ميز ديمقريطس بين المعرفة الخالصة *genuine knowledge* والمعرفة العامة obscure knowledge.⁽¹⁾

ورغم هذا فإن نظرية أفلاطون قد انفردت عن نظريات السابقين بهدفين عظيمين: الأول: إدراك المجردات، والثاني: اتصال هذه المجردات. وتبعاً لما يراه أفلاطون فالتعليم الحقيقي هو الذي يرتفع بالإنسان من مجرد معرفة اللائق أو المناسب له إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعابن لكل الوجود. إنه أراد أن ينمى في العقل الإنساني القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلى في النهاية عن جزئيات الحس وتبقى على الكليات فقط⁽²⁾. فالظلال والخيالات ليست إلا انعكاساً للشمس والنجوم في الماء، فالشمس والنجوم كل منها يصايبها أفراد كثيرة أولها في عالم الخيال والشعر والثانية في عالم الحس والثالث في عالم المجردات أو الكليات الحسية التي يؤمن بها نوع العلم الرياضي، أما الرابع والأخرين، فالمجردات

(1) Ritche (David G.), Op. cit., p. 81.

(2) Jowett (D.), The Dialogues of Plato, vol. II. Introduction. Of "Republic". Oxford, At The Clarendon press, 1953, p. 96.

نفسها عندما تشاهد في وحدة المثال التي تتبع من معنى جديد وقوة جديدة. فعملية الديالكتيك تبدأ بتأمل النجوم الحقيقية وليس مجرد ظلالها وتنتهي بتمييز الشمس أو «مثال الخبر» كواحد ليس فقط للضوء، بل أيضاً للدفء والنحو⁽³⁾.

وبيداً أفلاطون منهجه في المعرفة في «ميتون» التي تحركنا قدماً إلى تلك المناقشات الموجودة في «فيدون»، والتمييز بين المعرفة والاعتقاد الصادق في «الجمهورية» و«ثياتيتوس»⁽⁴⁾. والحق كما يقرر جوبيت أننا لا نملك إلا لحة خاطفة عن منهجه السامي في المعرفة، إذ أنه لا يعطينا تفسيراً واضحاً لما يعنيه ليس في «الجمهورية» فقط بل في «فايدروس» و«المأدبة» أيضاً، وكذلك في «السفسطائي» و«فيليبيوس». فهو يقدم لنا وضعاً محتملاً لنهرجة على أنه انبثاق من خطوات منتظمة regular Steps لمعرفة النسق الكلى المستدللة جزئياته من الكل، وهذا أفضل من الكل الذي يستدل عليه من جزئياته. وهذا المنطق المثال Ideal Logic لم يوسع أفلاطون ممارسته إلا في بحثه عن العدالة أو في تحليل أنواع النفس. ولكنه في نهاية الكتاب السادس من «الجمهورية» يتصور منهجه آخر كاماً تعد الأفكار فيه مجرد خطوات أو مراحل أو لحظات من الفكر تكون كلاماً متصلًا دعامة من ذاته، واتساقه هو معيار حقيقته، ولم يشرح لنا بالتفصيل طبيعة تلك المنهرج مثله في ذلك مثل غيره من المفكرين سواء قديماً أو حديثاً حيث تتسلط عليهم صورة فارغة ليس في استطاعتهم التتحقق منها، وأفلاطون يفترض أن العلوم حينما يكون لها ترتيب طبيعي واتصال في أي عصر من العصور فإنه يمكن أن يُقال عنها بالكاد أنها موجودة. ولقد كان أفلاطون يتتجعل هنا نهاية العالم العقلاني دون أن يقدم لنا بدايته⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نجد منهجه واضحاً لديه بإمعان النظر

(3) Ibid., p. 95.

(4) Mathews (Gwynneth), Plato's Epistemology and related Logical problems, selections from philosophers, Edited by mary warnock, first published in 1972, by faber and faber Limited, London, p. 43.

(5) Jowett (B.) Op. Cit., p. 69.

في محاوراته المختلفة. وينقسم هذا المنهج إلى جانبي: جانب سلبي وجانب إيجابي، أما الجانب السلبي فيتمثل بوضوح في اثنين من أهم محاوراته في نظرية المعرفة هما «ثياتيتوس» و«السفسطاني»⁽⁶⁾. ففي «ثياتيتوس» نجده يقدم على لسان سocrates انتقاداته على نوعين من أنواع المعرفة الغير حقيقة والمفروضة لديه، ففي حين يقدم ثياتيتوس تعاريفات ثلاثة للعلم نجد سocrates يفتَّحها ويرفضها وهي أولاً أن العلم مساوٍ للإحساس *sensation*. وقد استمدَّ ثياتيتوس هذا من نظرية بروتاجوراس في أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً وفلسفة هيراقلطيس في التغيير والسائلان الدائم، وحينما يفشل هذا التعريف أمام انتقادات سocrates، يقدم ثياتيتوس التعريف الثاني للعلم بأنه ظن صادق. ويفشل أيضاً حينما لا يستطيع أن يصل ثياتيتوس إلى تعريف للحكم الخاطئ دون استخدام لفظ «العلم» لأن الحكم أو (الظن) منه الصادق ومنه الخاطئ. ويلاحظ في هذا التعريف أن أفلاطون يستعمل لفظة *Doxa* هنا بمعنى الحكم بعد أن كان يستعملها في «الجمهورية» بمعنى الظن أو التشكك. وبعد فشل هذا التعريف يقدم ثياتيتوس التعريف الثالث الذي يوحد فيه بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان, *Logos*, وينتقد سocrates هذا التعريف أيضاً بعد أن ميز بين ثلاثة معانٍ للبرهان أو اللوجوس فندها الواحد تلو الآخر لتنتهي المعاورة نهاية سلبية ظاهرية، إذ أنها قد برهنت على وجهة نظر أفلاطون في أن التوحيد بين المعرفة وبين الإحساس أو المعرفة الحسية يعد توحيداً خاطئاً، فالإحساس ليس علماً وأيضاً فإن المعرفة الاستدلالية القائمة على الحكم الصادق في التعريف الثاني أو الحكم الصادق المصحوب بالبرهان لا يمثل العلم أو المعرفة الحقيقة لديه⁽⁷⁾. وقد أكمل أفلاطون انتقاداته للمعرفة

(6) انظر تحليلاً لهاتين المعاورتين في كتاب كورنفورد لكتاب «نظريات المعرفة عند أفلاطون».

Cornford (F.M.) Plato's theory of Knowledge. London, Routledge and Kegan Paul LTD. Reprinted 1973.

(7) انظر: أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص 46 - 166.

وانظر أيضاً: لميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 180 - 181.

Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 325- 348.
ويمكن الرجوع أيضاً إلى

الاستدلالية حينما واصل حديثه عن الحكم في محاورة «السفسطائي» إذ استطاع أن يصل إلى تعريف للحكم الخاطئ دون أن يستعمل كلمة العلم وذلك حينما لجأ إلى نظرته في المُثُل وانتهى إلى أن الحكم الصادق هو ما طابق واقعاً صحيحاً وهذا الواقع إنما يعني لديه أن تتضمن العبارة مشاركة حقيقة بين الفرد ومثاله الموجود في عالم المثل سواء كان هذا فعلًا أو انتفاعًا أو صفة من صفاتة، فالقول مثلًا بأن ثياتيتوس يجلس أو يكتب أو يعوم قول صحيح لأن ثياتيتوس يشارك في مثال الجلوس، والكتابة، والعلوم، أما القول الخاطئ فهو الذي لا يعبر عن مشاركة حقيقة بين الفرد والمثل كالقول مثلًا بأن ثياتيتوس يتغافل عنه عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس لا يشارك في مثال الطيران⁽⁸⁾.

وإذا كان ذلك هو الجانب السلبي من فلسفة أفلاطون المعرفية الذي ينتقد فيه كلاً من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية، فإن الجانب الإيجابي من نظرية أفلاطون رغم أنه لم يكشف عنه بوضوح ولم يخصص له محاورات مستقلة كما فعل في الجانب السلبي، إلا أننا نجده يتخلل كل المحاورات الأخرى، وبالذات محاورة «الجهورية» إذ يتضح أن المعرفة اليقينية episteme لديه هي المعرفة التي تتم بواسطة التعلق المباشر nous وهذا التعلق المباشر إنما يقع على المادي الأول أو الماهيات أو عالم المثل الذي يتضمن تلك المبادئ وهذه الماهيات حيث يمكن الدنو من المثال الأول أو «الخبر بالذات» أو «الجمال المطلق»، وكل تلك أسماء لسمى واحد يحاول أفلاطون الوصول إلى معرفته بذلك المنهج، وهو الإله⁽⁹⁾.

وإذا كنا قد قسمنا نظرية المعرفة الأفلاطونية إلى جانب سلبي وجانب

=
وانظر كذلك:

Hichen (Winifred F.), Knowledge and forms in Plato's theaetetus. An essay in "Studies in Plato's metaphysics", pp. 185 - 190.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائي، الترجمة العربية، (a-b .264 ،a-b-c-d 263) (a-b-c-d 262) من 194-201 وانظر كذلك: Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

(9) انظر : Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

إيجابي فإن هذا لا يعني الفصل بينهما فإن أفالاطون ينظر إلى المعرفة المحسوسة والمعرفة الاستدلالية كمراحل لابد من المرور بها كى نصل إلى مرحلة العلم الحقيقي كما يتضح من تشبيه الخط التالي (10):

	التعقل (noesis)	المبادئ (arche)	
(العلم اليقيني) (episteme)	الفكر	الرياضيات	(ما هو مدرك بالعقل)
	(dianoia)	(mathematique)	
	اعتقاد (pistis)	كائنات حية (ما هو معتقد أو مظنون فيه)	
(الظن) (doxa)	وهم (eikasia)	الصور أو الظلال	

ومن النظر إلى هذا الخط نستطيع القول بأن أفالاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة في العلوم المختلفة على أساس تفرقة الميتافيزيقية بين العالم المركي والعالم المعقول فيسمى المعرفة التي تتناول العالم الحسي بالظن Doxa، أما المعرفة التي تتناول اللامركي والمعقول بالعلم أو بالتعقل noesis. ولكن يوضح هذين النوعين من المعرفة يقول: لتصور مستقيماً نقسمه أربعة أقسام يرمز القسم الأول منه للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التي تتناولها يسميها وهم eikasia والقسم الذي يليه يشير لموجودات العالم الحسي المركي (الكائنات الحية) ومعرفتها ظن Doxa أو اعتقاد (Pistis) والقسم الذي يليه يشير إلى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر استدلالي Dianoia والقسم الأخير يشير إلى المعقولات التي هي أقرب إلى

(10) Copleston (F.), Op. Cit., p. 176.

Wild (John), Plato's theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press, 1946. pp. 177-178.

وانظر كذلك: عبدالغفار مكاوى، درama الحكم، القاهرة، دار الكاتب العربي والنشر، الطبعة الأولى، هامش ص 44 - 45.

المبادئ وال موجودة بغير حاجة للمحسوس فهي عالم المثل ومعرفتها تعقل noesis⁽¹¹⁾.

وهذا الخط يُعد أحد التشبيهات المشهورة التي خصصت لها أشهر فقرات «الجمهورية» فهناك أيضًا أسطورة الكهف وتشبيه الشمس. فأسطورة الكهف أيضًا تقودنا إلى مناقشة التعليم عند أفلاطون على أنه تدريب للعقل على تجاوز الموضوعات الحسية المدركة بالحواس إلى الحقائق الصادقة على حد تعبير ماثيوس⁽¹²⁾. ولعل تشبيه الخط هذا جاء كما جاء تشبيه الشمس لكي يفسر بها أفلاطون ويوضح أسطورة الكهف، إذ أنهما زودانا بفتح تفسير هذه الأسطورة. ففي تشبيه الشمس عرفنا بوضوح أن الرؤية فسرت كمعرفة للشيء، المرئي الذي هو كالشيء المعروف، فالقدرة على الرؤية، رؤية الشمس كمصدر للوجود ومن ثم للمعرفة والخير، إذ أن لغة الرؤية في أي نقطة يمكن ترجمتها إلى لغة المعرفة، فالشيء الذي يُرى كحقيقة في ذاته يكون جوهريًا، وما هو في ذاته يمكننا معرفته أما الألوان والأشكال فتعد كيفيات لهذا الشيء، وحجمه وسمنته وهي معرفة بالخصائص الكمية فيه⁽¹³⁾ فقط، فصورة الشمس التي ترمي إلى مثال الخير الأسمى وصورة الكهف كلتاها إذن تعيير عن طبيعة التربية وعن موقف الإنسان من المعرفة أو الجهل واليقين أو الظن والتقدير أو التأثير، إنهم ترسمان الطريق الذي تصعد فيه الروح إلى الصدق والحقيقة والنور حتى تصل إلى قمة المعرفة الفلسفية وتعنى بها مثال الخير، ولم يكن هناك شيء يستطيع أن يعبر عما ستجربه النفس من تحول وما تکابده من مشقة وجهد حين تنتقل من الظلام إلى النور، ثم وهي تعود مرة أخرى من النور إلى الظلام لندرك مقدار ما في وجود الإنسان بين الظلال والأشباح من هوان ومذلة، خيراً من صورة الكهف. فقد كان من السهل على أفلاطون أن يلجأ إلى الطريقة المجردة

(11) أميرة حلبي مطر، نفس المرجع السابق، ص 180.

Copleston (F.), Op. Cit., pp. 176-177.

وانظر أيضًا:

Wild (J.) Op. Cit., p. 189.

وكلذلك:

(12) Mathews (G.), Op. Cit., p. 34.

(13) Wild (J.), Op. Cit., pp. 188-189.

المطلقة في شرح أفكاره، ولكن خطورة الموضوع الذي هو بصدده جعلته يعالجه على هذا النحو الإنساني الرائع الذي يبرز ما تعانيه النفس وهي تترك الشر إلى الخير، وتنتقل من الظلام إلى النور⁽¹⁴⁾.

ولعل هذه الصور والتشبيهات تبين لنا أن أفلاطون كان يتمتع بخيال قوي ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعي الأسطورة في التاريخ الإنساني، حتى أنها لا تستطيع تصوّر الفلسفة الأفلاطونية بغير أن تذكر تلك الأساطير، فقد غير أفلاطون في أساطير أخرى مثل أسطورة الكهف كأسطورة «السماء العليا» و«اختبار النفس لمصيرها في المستقبل» وأسطورة «الحساب بعد الموت» عن أعمق أفكاره وحodosه الميتافيزيقية، حتى أنه قد عرض فلسنته الطبيعية - كما رأينا - في صورة أسطورة كلية في «طيماؤس» حيث قدم صورة نفس العالم، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم⁽¹⁵⁾، حتى أن الدراسات المعاصرة لنظرية المعرفة لأفلاطون قد حددت ثلاثة مصادر رئيسية لغتها. أولها كان ميله إلى استعمال الصور المرئية ليوضح تقدم العقل في المعرفة وخاصة ليصف إحرار المعرفة في مصطلحات مرئية واضحة. وثانيها ميله إلى النظرية دائمًا إلى عالم المثل والصور⁽¹⁶⁾ حيث تحل كل مشاكل فلسفته من خلال تلك النظرية، وثالثها اتجاهه إلى استعمال كلمات خاصة مثل (جنسوسис gnosis) المعرفة الروحية أو اللاهوتية أو ما يشبهها كحدود ذات نغمة توافقية دائمة للإدراك الصحيح والمعرفة⁽¹⁷⁾. وهذه الحدود الثلاثة يقدمها أفلاطون من خلال أساطيره الخاصة.

وإذا كان الهدف الأسمى الذي يسعى الإنسان إلى معرفته وبعد العلم به هو العمل الحقيقي الصحيح والذي أجده أفلاطون نفسه في إبراز كل تلك التشبيهات

(14) عبدالغفار مكارى، نفس المرجع السابق، ص 43 - 44.

(15) لرنست كلسيرر، الدولة والأسطورة، ص 104.

(16) Gosling (J.C.B.), Plato. London and Boston, Routledge and Kegan Paul; 1973, p. 122.

(17) Ibid., p. 122.

والصور ليصف لنا صوبية الوصول إليه هو «مثال الخير» أو ما ماثله من تسميات للبله الأفلاطوني، فإن هذا يجعلنا نتساءل عن كافية الوصول إلى هذه المعرفة؟ أو عن الوسائل المختلفة التي حددتها أفالاطون لكنى نصل من خلالها إلى العلم الحقيقي؟

يحدث أفالاطون أساليب ومناهج مختلفة في محاوراته ولكن أهمها الذي يمكن أن نطلق عليه «المنهج الجدل» الذي يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربع (الصور المحسوسة، التعريف، الماهية، العلم) وهو منهج يتكرر استخدامه في المحاورات المختلفة. ولذا فهو يُعد تعبيراً عميقاً عن الفكر الأفلاطوني، إنه يستمر حقاً عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلي والقسمة ولكن هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى المقصود الأسمى أي «الخير بالذات»، فالقسمة⁽¹⁸⁾ تشير فقط إلى طريقين فحسب: الكهف والشمس، الظلام والنور، ما له قيمة وما ليس له قيمة. وهي تصل في تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أي الخير ولكنها لا تمنحنا معرفة تامة به، إذ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدس.

أما النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور العقولة أي المثل وتصل في النهاية إلى صورة واحدة ثم إلى «الخير». لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثم إلى الصور العقولة باعتبارها لا شيء بالنسبة إلى «الخير» ومن ثم فإننا خلال النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذي نبحث عنه لكنى نكتشف الموضوع الأسمى وهو «الخير» أي موضوع البحث النهائي. وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعاً من التجريد الذى يتقدم صاعداً بالتدريج متوجهًا إلى الوجود في سنته وامثلته تمام حيويته الدافقة⁽¹⁹⁾.

وقد عرف أفالاطون الدباليكتيك في «الجمهورية» بأنه المنهج الذي يرتفع من المحسوس إلى العقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة

(18) انظر مثلاً للقصمة المنطقية في «السفسطاني» الترجمة العربية، (219) ص 72 - 79.

Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 378 - 379.

(19) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 180.

إلى فكرة بواسطة فكرة، ومعنى هذا أننا إذا أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغي أن نكتفى بالوقوف عند هذه الفكرة بل لابد أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى ثلاثة أعم من الجميع أي نصل من المنشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علته حتى نصل إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعاً وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً، وهذه الفكرة ليست سوى «الخير». هنا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول أن أى معرفة أياً كانت رياضية أو عملية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف في النهاية إلى تحقيق الخير أو النظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابعادها عنها، لأن الخير هو المعيار الحقيقي، والطلق الذي به تقوم المعرفة ونقبسها كما أنه أيضاً المعيار الدقيق الذي نقبس به الوجود⁽²⁰⁾.

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين: طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلىها مرتبة ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعليم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً. وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود أو بمعنى أدق بالتأليف⁽²¹⁾. وللنوضح مثال على هذا الطريق الصاعد قد ورد في «المأدبة» حيث يصعد الإنسان من إدراكه للجمال الجزئي المحسوس إلى الجمال في العلوم المجردة إلى الجمال المطلق الأبدي الحال⁽²²⁾. أما الطريق الثاني، الطريق الهابط فهو الحركة النازلة للنفس لربط العقول بالجزئي المحسوس وتبدأ من الموجودات الدائمة أى المُمثّل لتسرى في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة وتتعدد أخيراً إلى الأشباح المتغيرة أى - المحسوسات. وغاية الجدل في المرحلة الأولى وكما يتضح من «فيدون» هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو

(20) لسيرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 189 - 190 وأيضاً: محمد علي أبو ريان نفس المراجع، ص 177 - 178.

(21) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 190.

(22) انظر أفلاطون، المأدبة، ترجمة العربية، الطبعة الثانية 1970م بدار المعرفة، ص 68 - 69. وقارن:

Plato, Symposium, English Trans. By W. Hamilton. pp. 92-93.

المثال. أما في المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى التي استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي⁽²³⁾، إذ أنه يضع فرضًا أولياً هو «وجود مثال معقول» ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق المصود إليه من عالم الكثرة أى عالم المحسوسات المتغيرة⁽²⁴⁾.

ويقول أفلاطون موضحًا هذا الطريق الصاعد الذي يصعد من العالم المحسوس إلى العالم المعقول الذي تنقسم فيه المقولات إلى فتنين، فئة المقولات الموجودة في العلوم التي تعتمد على المسلمات والفرضيات دون الرقي إلى المبدأ، والفئة الثانية التي لا تعتمد إلا على قوة العقل وحده بواسطة الجدل (الديالكتيك)، والذي يُعد العلم بها هو العلم الحقيقي. يقول:

هذا إنّ ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المقولات التي تضطرّ النفس في بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولأنّ لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنّها لا ترقى إلى المبدأ الأول. وفضلاً عن ذلك إنّها تتّخذ صوراً من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعدّ أوضاع من ظلالها وانعكاساتها⁽²⁵⁾، وتقدّر على هذا الأساس.

فالآن لا أفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتعلقة بها.

- أمّا القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوّة الديالكتيك بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ بل على أنها مجرد فرضيات، هي أشياء بدرجات ونقط ارتكاز ت Muktaذنا من الارتفاع إلى المبدأ الأول لكل شيء الذي يعلو على كل الفرضيات. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ هبط

(23) انظر في تفصيل هذا المنهج الفرضي لدى أفلاطون: محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية 1977م، ص 29 وما بعدها.

(24) محمد على أبو زيان، نفس المرجع السابق، ص 182 - 183.

(25) يشير أفلاطون هنا إلى الجزء الأول من العالم المقول (العلم الرياضي ومعرفته بالفهم أو dianoia الفكر) إذ أنه يُعدّ، رغم أنه لا يمثل العلم الحقيقي، أوضح من مجرد ظلال والانعكاسات الموجودة في العالم المحسوس).

متمسّكاً بكل النتائج التي تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة دون أن يستخدم أى موضع محسوس وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهي إلى المثل أيضاً.

فقال: إني لأفهمك، وإن لم يكن فهما كاملاً، إذ أن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تؤيد أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينًا من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم) التي تتخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين في موضوعات هذه العلوم مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظراً إلى أنهم يبحثونها باذتنين بال المسلمات دون الارتكاء إلى مبدأها، فإنك لا تدّعهم قد اكتسبوا معرفة حقيقة بهذه الموضوعات، وإن تكون هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تؤيد أن تسمى علم المتشتتين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهماً، لا تعلقاً، على أساس أن الفهم يحتل موقعًا وسطاً بين الظن والعقل⁽²⁶⁾.

وللجدل الصاعد عند أفلاطون شرط آخر، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كليلة ثابتة هي الأجناس والأنواع وتحقّق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لابد من اطرادها في التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات و Maheriatها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً كمالها. وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه الثابتة معقولات صرفة. فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ويقال مثل

(26) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (511)، ص 429 – 430.
وقارن:

Plato, Republic, English trans. by Lee, (511), pp. 277-278.

ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة⁽²⁷⁾. ولو لم تكن هناك قرابة بين النفس والمُتَّل أو بين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم فالعقل الذي يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهي (فيدون 580). وما يكون جوهر ذات كل مَا ليس فقط مشابهاً للأشياء، الإلهية (القيادس الكبرى 133 ح) بل إنه كذلك كائن إلهي بالفعل (القوانين 959 ب) هو دائمون أو جنٍ يسكن الإنسان (طيماؤس 90 أ - ح) (فایدروس 5246). فلو لم تكن نفس الحكم على قرابة مع المُتَّل فما كان لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال، باختصار كل ما هو خالد وكامل (الجمهورية 509) (طيماؤس 90 أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثال وتتصور المُتَّل الخالصة في ذاتها، وما كان يمكن لها - وبغير آية مشاركة من الإحساس - أن تذهب إلى صيد الوجود⁽²⁸⁾. ولعل هذا ما عبر عنه أفلاطون أصدق تعبير في «فيدون» حينما يقول:

«سقراط: ولكن ذلك الذي سيستطيع فعل هذا على أتفى وجه أليس هو من سيقترب من كل شيء بقدر الإمكان، بالعقل والعقل وحده؟ والذي لن يصطحب معه في فعل تقله لا البصر ولا آية حاسة أخرى ولن تجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته، بل سسيستخدم العقل ذاته قائمًا بذاته ليجري وراء صيد الموجودات كل منها في ذاته، قائمًا بذاته وحالاً، وذلك بعد أن يكون قد تخلص إلى أقصى حد بقدر الإمكان من عيوبه ومن آذانه، بل إن كان يمكن قوله هذا، ومن جسده جملة حيث إنه هو الذي يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها عندما تدخل في صلة معه بالوصول إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكناً له»⁽²⁹⁾.

ولعل الديالكتيك الذي عدناه هو أهم الوسائل للوصول إلى الحقيقة

(27) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 72 - 73.

(28) جورج روبيه، براهين خلود النفس، دراسة من كتاب Etudes de philosophie grecque من

138 - 154، ترجمة عزت قرني، ملحقة بترجمته لفيدون، ص 288.

(29) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لمزت قرني، (65 هـ - 66 أم)، ص 64 - 65.

والإمساك بها قد ارتبط لدى أفالاطون هنا بوسيلة من أهم وسائله وهي الطهارة *Katharsis* - التي تتم لديه بوسائلين هامتين. هما طهارة النفس من الجسد وشهواته وزرواته حتى تكون تلك النفس قادرة على تطهير عقلها بالعلم الرياضي المجرد حتى تستطيع الوصول في النهاية إلى الحقيقة المطلقة، فما يبحث عنه الفيلسوف أساساً هو الحقيقة، معرفة الحقيقة، لأن موضوع رغبته هو تلك الحقيقة وما يشبهه هو الحكم، ولكنه لن يصل إلى الحكمية الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحثه ويلهيه عنها، وهكذا فقد يكون الموت هو الوسيلة التي تقربه من هدفه وهو المعرفة، وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأعظم سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أى نحو خلاص النفس بحيث إن حياته كلها سبقتها في تمرن متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب، إن الفيلسوف هو المتطهر الظاهر، وبحسب درجة ظهره سيكون على مقامه عند الآلهة⁽³⁰⁾. وقد حدا ذلك بأفالاطون أن يعرف الفلسفة بأنها التدرب على الموت، وما هذا التدرب إلا محاولة الفيلسوف الدائمة بعد عن شهوات الجسد ولذاته لكي تحيا النفس حياة خالصة بعيدة عن الدنس، وهذا هو ما أسمى ناديه بالطهارة النفسية، أما الطهارة العقلية فهي تظهر العقل مما يعلق به من شوائب معرفته بالعالم المحسوس، ووسيلة هذا النوع من الطهارة هو العلم الرياضي، إذ أن دراسة الرياضيات لدى أفالاطون تساعده على تكون الطبع الفلسفى في النفس أعني تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات، وهذا مما يؤيد رأى دانتزج Dantsig الذى رفض الادعاءات المبالغ فيها لاتباع أفالاطون والأفلاطونية الحديثة، إذ أن أفالاطون نفسه لم يكن رياضياً، فالرياضية عند أفالاطون وأتباعه كانت وسيلة لغاية، ولغاية هي الفلسفة، فهم ينطرون إلى الجوانب الغنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتفوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسي تدريسي يمهد

(30) عزت قرني، مقدمات فيدون، ص 56. ولنظر كذلك لفقرات (66 هـ 67 - د، 69 هـ - د) من «فيدون».

الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم وينعكس ذلك في لفظ *Mathematica* الذي يترجم حرفياً بعبارة « مقرر دراسي » أو « منهاج » وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم في الأكاديمية⁽³¹⁾.

فالرياضيات لا تؤدي بنا في نظر أفلاطون إلا إلى عنية العقول وإن كان موضوعها هو الماهيات اللامادية إلا أنها مضطربة على الدوام إلى تأييد موضوعها باشكال محسوسة، وتبدأ من مبادئ سمعى بديهيات أو تعرifications أو مسلمات، هي في حكمه تسلم في الواقع بكل شيء لأنها لا تتمهل حتى تستخرجها من مبادئ أشمل وأعم.

وتندرج العلوم الرياضية عن طريق هذه الفروض الأولية من مقدمات إلى ما يلزم عنها حتى تنتهي إلى نتائج تزداد تعقيداً. ويدلُّ من أن يتوقف الفيلسوف عند هذه الدرجة الوسطى، يتخذ منها معيناً يسوقه إلى مراحل أخرى فيرقى من هذه المبادئ التي تسلم بها الرياضة في يسر إلى الماهيات العقلية الخالصة عن طريق الفكر الخالص دون استخدام أي شكل من الأشكال. وأخيراً يرقى درجة درجة إلى المبدأ الذي صدرت عنه والذي هو مصدر لنفسه، أعني « مثال الخير » وهكذا، يتأمل شمس العالم العقول كما تأمل السجين المتخالص من الكهف شمس الكون، فيدرك أن « مثال الخير » هو مصدر النور والوجود معاً لكل الحقائق في هذا العالم. ولا تصدر عن هذه النار السامية العلوم بأجمعها فحسب بل تصدر عنها كذلك كل الماهيات الروحية. ولما كانت هذه النار هي الحاصل الضوئي لكل حقيقة فهي إذن تفوق كل حقيقة أخرى وكل نور آخر قدرة وفضلأً⁽³²⁾.

وعلى ذلك فالرياضيات وما يرتبط بها من طهارة للنفس والعقل هي وسيلة للديناليكتيك الصاعد إلى العلم الحقيقي الذي ينصب كما أشرنا على « مثال الخير »، وهذا ما يعبر عنه أفلاطون مؤكداً في « الجمهورية » حينما يتساءل أحد محاورى

(31) Dantzig (Tobias) *The Bequest of the Greeks*, New-York (Scribner), 1955, P. 25.

نقلاً عن فؤاد زكريا، دراسته « للجمهورية »، ص 136.

(32) لوچست دیپس، نفس امرجع المابق، ص 106.

سقراط قائلاً :

« - ولكن ما الذي تتعبه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

- أعلم ذلك ولتسألني إذا شئت ومع ذلك فقد سمعت رأي في هذا الموضوع أكثر من مرة ولابد أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنت تسعى - كما أعتقد - إلى إبراجي بالحاحك .. ذلك لأنك قد سمعتني أقول مراراً إن «مثال الخير» هو أرفع موضوع للمعرفة. ومنه يستمد كل شيء يتصل بالخير والحق قيمة بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك إننا لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول إننا نلوم نحن نحن نعرف، وكنا نعرف كل ما عدنا معرفة كاملة، لما أعنانا هذا العلم شيئاً مثلاً أن امتلاك أي شيء دون ما فيه من خير لا يفيدنا في شيء، فما جدوى امتلاك كل شيء إن لم يكن الخير لدينا أو معرفة كل شيء، إن لم نكن نعرف الخير والجمال »⁽³³⁾.

وعلى الرغم من محاولة أفلاطون الدائمة الاتحاد بذلك «الخير» والوصول إلى معرفته معرفة حدسية مباشرة، إلا أن هذا الشوق العميق إلى تلك الوحدة الصوفية وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والإله، لا ينبع أن تفهمه على أنه نزعة صوفية متطرفة لأن أفلاطون لم يكن قادرًا على أن يصبح صوفياً بالمعنى الذي فهمه أفلاطون والمفكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطונית الجديدة. فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفي والشعور الصوفي⁽³⁴⁾. ولم يعترض أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها في الاتحاد المباشر بالإله، فلا يمكن بلوغ الهدف الأسمى، ومعرفة «مثال الخير» باتباع هذه الطريقة، إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعداداً وعناية

(33) أفلاطون، الجمهورية، للترجمة العربية (505)، ص 420.

(34) يمكن الرجوع في هذا إلى لرنست هوفمان «الأفلاطونية والصوفية في المسرح القديم» وكتلك : لرنست كاسيرر، للدولة والأسطورة، للترجمة العربية، ص 95.

وتصعوباً منهجاً يتحقق في آناء. فلا يمكن بلوغ هذه الغاية بواسطة وثبة واحدة، ولا يمكن رؤية «مثال الخير» في جماله واكماله اعتماداً على نسخة مفاجئة يشعر بها العقل الإنساني. فعلى الفيلسوف - كما أشرنا - إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذي يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك، ومن الرياضة إلى الديالكتيك، ولا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة، فقد قام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى ومنطقه السياسي على السواء⁽³⁵⁾. إذ أنه قد رأى في «الروابيع» - كما شرحها أحمد بن جهار - أن الواجب على الرجل المحب للعلم والإدراك أن يقتدى بالرفق والثانية بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء، لا سيما وهو منقوص ضعيف⁽³⁶⁾. وما كامل القدرة هنا إلا «الخير» أو «الإله» إنه «علة» كما هو «مثال»، ومن هنا يمكن مقارنته «بالخالق» في طلياوس الذى من خيرته خلق كل الأشياء . إن هذا متطابق إلى حد ما مع تصور الحدثين لقانون الطبيعة أو العلة النهاية أو لكليهما في وقت واحد. ومن هذه الناحية يمكن أن يتصل مع «المقياس» و«التناسب» في «فيليبوس». ويبدو أيضاً في «المأدبة» تحت مظهر الجمال، وافتراض لكي نصل إليه مراحل عديدة، كما نصل إلى «الخير» هنا بدرجات منتطرمة للمعرفة⁽³⁷⁾. بل إن الحديث عن مراحل المعرفة المختلفة التي توصلنا إلى «الإله» موجود برمته في «طلياوس» كذلك حينما يناقش فيها أفلاطون نظرية المثل في ضوء رؤيته لكيفية معرفتها، حتى يصل بنا إلى القول بثلاثة أجناس للوجود: هي الموجود والمجال والصيورة كانت موجودة قبل حدوث العالم ويصل بنا أيضاً إلى وصف لذلك الجنس الثالث الذى لا يمكن رؤيته برغم تأكيناً من وجوده فى مكان ما، ويتبين ذلك فى «طلياوس» حينما يقول:

(35) أرنست كاسيرر، نفسه ص 95.

(36) أفلاطون، الروابيع، شرح أحمد بن الصтин بن جهار بختار، ثابت بن قوة، تحقق د. عبدالرحمن بدوى، فى كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1977م، ص 164.

(37) Jowett (B.), Op. Cit., p. 158.

« ولكن يجب أن نفصل قولنا تفصيلاً أوفى، ونبحث في هذه الأشياء على نحو يدانى النحو الحالى: هل هناك نار هي النار بالذات، نار قائمة فى ذاتها. ونفس السؤال نطرحه بصدق جميع الأشياء التى نقول عنها دائمًا إنها الأشياء بالذات ونقول عن كل منها أنه قائم في ذاته. أو هي تلك الأشياء هي التى تعانينا والتي نشعر بها بحواس جسدنَا، وهى وحدها الحاصلة على مثل تلك الحقيقة الواقعية بحيث لا توجد سوى هذه أشياء أخرى على الإطلاق وعلى حال من الأحوال، فنقول عبئًا كل مرة أن هناك صورة عقلية لكل شيء ولا تكون هذه الصورة أو المثال سوى قول أو فكر.

إنه يجدر بنا لأنّدع هذه القضية بلا مناقشة ودون بُت فيها، لتكابر وتؤكد أن الأشياء المجردة أو المُثل موجودة. ولكن تبين لنا حد خطير واضح يفصل لنا القضية فى كلام وجيز، فذاك الحد يكون مواتيًّا وموفقاً خير توفيق فى ظرفنا الحاضر .. وإن كان العقل والظن جنحين اثنين فتلك الأشياء الثابتة موجودة أنتَ وجود. وهي صور أو مُثُل لا نشعر بها، بل نتعلّمها فقط. ولكن على ما يبدو لمبعضهم إن كان الظن الصحيح لا يختلف عن العقل والإدراك فى شيء، فكل الأشياء التي نشعر بها بواسطة جسدنَا يجب أن نعدها أثبت الأمور وأرسخها، غير أنه لابد من القول أن ذيتك الأمرتين هما جنحان اثنان لأنهما ينشأان الواحد بمعزل عن الآخر ولا يشبه الواحد منهما الآخر في أحواله. فاحدهما يتولد فينا عن طريق التعليم والثانى عن طريق الإقناع والإذعان. والواحد يصحبه دائمًا برهان صادق والآخر لا يلازم برهان أو منطق. وأحدهما لا يزعزعه الإقناع وأما الثاني فيمكن أن يضعه ليتبدل ويتحول من رأى إلى رأى. ولابد من الاعتراف أن كل أمرى يشتراك في الظن، وأن الآلهة يشتركون في العقل وأما البشر فطائفة ضئيلة منهم تشترك فيه »⁽³⁸⁾.

(38) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية، (c - d - e) من 269 - 270.

وراجع أيضًا:

Plato, Timaeus, English trans, by Cornford, (51 - C.D.E.), p. 189.

وبعد هذا الإعلاء من شأن العقل لدى من يستعمله من بني البشر واشتراكتهم مع الآلهة في استخدام العقل وابتعادهم عن الظن، يواصل أفلاطون تحليله مفرقاً بين أنواع المعرفة على أساس ما تقع عليه من موجودات فلكل من الموجود والمجال والصيورة نوع المعرفة الذي يتلاءم معه:

« ولما كانت هذه الأمور على هذه الحال وجب أن نتعرف أنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولا يبلي، ولا يقبل في ذاته آخر من آية جهة صدر، ولا يداخل هو كائناً آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظون، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظى الفكر بالتفقيق عنه وإن هناك نوعاً ثانياً يسمى باسم الأول ويشبهه وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول يحدث في محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه. ويناله الظن بواسطة الحواس. أخيراً يوجد جنس ثالث وأنواعاً ثالثة، هو نوع الحال الدائم لله لا يقبل الفساد وبوفر مقراً ومقاماً لكل الكائنات ذات الصيورة والخدوث. وهو لا يُلمس بالحواس، بل بضرب من البرهان الهجين المختلط. إنه لا يكاد يصدق، إذ نعلم طامحين إلى رؤيته ونؤكد أنه لا بد لكل موجود أن يكون في مكان ما وأن يشتمل متسعًا ما وأن ما ليس على الأرض ولا في جهة ما من السماء ليس بشيء. فهذا إذن هو برهانى وقولى فى القضية، عرضته بإيجاز لأثير حكمى فيها وهو أنه يوجد موجود ومجال وصيورة، وأن هذه ثلاثة على ثلاثة أحوال، وأنها كانت قبل حدوث السماء (أو العالم) »⁽³⁹⁾.

وبعد ذلك يشير أفلاطون إلى ما سبق أن قرره وأكده في « الجمهورية » من أن تحصيل المعرفة الصحيحة إنما يرتبط أشد ارتباط بالإلحاد على اثنالاف العالم ودوران أفلاكه، وإذا عرفنا أن العالم في « طيماؤس » هي لأن به النفس الإلهية، وعرفنا أن الأفلاك لديه هنا أيضًا تعدد آلهة، لعرفنا إلى أي حد مدى إصرار أفلاطون على ربط المعرفة بكل ما هو إلهي، فهو يقول:

(39) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية (52 - b - a)، من 271 - 272.
وقارن كذلك:

Plato, Op. Cit., (52 a-b), p. 192, (52d), pp. 179-198.

« أما الذي يغار على حب المعرفة ويجهد لتحصيل أفكار صحيحة، ويرهق موهبه، خصوصاً موهبة إدراك الأمور الخالدة والإلهية، فهذا الإنسان إن بلغ الحقيقة، لابد أن ينال الخلود بمقدار ما يمكن الطبيعة البشرية أن تحظى به، وأن لا يفوته منه شيء. هذا من جهة. ومن جهة ثانية بما أنه يخدم الألوهية دوماً ويتمسك بها، وبما أنه يحفظ الرب أو الملك الساكن فيه بهيأة مزداثة، فمثل هذا الإنسان يكون حثثاً في غبطة فاتحة. أما العناية بأي شيء من قبل كل إنسان فقوامها واحد، وهو أن يعطي كل جوهر قسطه الملائم من الحركة والفناء. والحركات المجانسة للجوهر الإلهي فيما هي أفكار « الكل » ودوران أفلakte، فيجب على كل امرئ أن يتبعها وأن يصلح دورات روحنا الفاسدة في رأسه، والمتعلقة بالصيرورة وذلك بإطلاعه على انتلاف العالم وعلى دوران أفلakte، ويحمل فهمه مماثلاً للفهوم طبقاً لطبيعته القوية الأساسية. وإذا ماتل المفهوم، وصل أخيراً إلى الحياة الفضلى والثالثي، التي عرضها الآلهة على البشر لحاضر زمانهم ومستقبله »⁽⁴⁰⁾.

ولعلنا نستشف من ذلك النص أيضاً مدى أهمية دراسة علم الفلك بالنسبة لأفلاطون إذ أنه من العلوم التي أبدى لها قدرًا كبيرًا من الاحترام من بين العلوم الطبيعية، مما يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقة التي دعت أفلاطون إلى ذلك؟ لأنه يهتم أساساً بالعلم الطبيعي، أم لأنه - كما أشرنا - أكثر العلوم الطبيعية ارتباطاً بالألوهية لديه، إذ كان يعده من ضمن العلوم الرياضية؟

يجيبنا أفلاطون بأن أول هذه الأسباب أن ذلك العلم يتعلق بموضوعات ذات طبيعة « إلهية » أزلية هي النجوم السماوية، وفي ذلك كان أفلاطون مسايراً للاتجاه الفيئاغوري الذي يؤله النجوم. وثانياً لأن للرياضيات الدور الأكبر في دراسة هذا العلم. أما الملاحظة فلا جدوى منها. وثالثاً لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا

(40) أفالاطون، نفسه، (90c-d) ص 385.
وقارن ليضنا:

Plato, Op. Cit., (90c - d) pp. 353-354.

الأرضي المحسوس. ولا جدال في أن الأقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لا بد أن تؤدي إلى نتائج باطلة⁽⁴¹⁾. وقد أكد الكثير من العلماء خطأً أفلاطون في هذه النظرة إلى علم الفلك، ففارنتن B.Farrington قد استشهد بالنص التالي لأفلاطون ليؤكد إنكاره لللاحظة العلمية - التي رأينا أنه انكرها كذلك فيما أورده من نصوصه السابقة في طيماؤس - إذ يقول أفلاطون في « الجمهورية »:

إن السماء ذات النجوم التي نراها إنما هي قائمة على أرضية مرئية، وهي لذلك بالرغم من أنها أكثر الأشياء الرئية جمالاً وكمالاً، تعتبر في مرتبة أدنى كثيراً من الحركات الحقة للسرعة المطلقة والبطء المطلق ... هذه أمور يمكن معرفتها عن طريق العقل والذكاء لا عن طريق البصر .. إن السموات المزدانية يجب أن تستخدم كأنموذج يعطي صورة عن هذه المعرفة الأكثر سموا .. بيد أن الفلكي الحق لن يتصور مطلقاً أن النسب بين الليل والنهار أو بين كليهما والشهر، أو بين الشهر والعام أو بين النجوم وهذه، أو بين نجم وآخر، أو غير هذا من الأشياء المادية والمرئية يمكن أن تكون خالدة وليست عرضة لأى انحراف. إن هذا من السخاف، وما يساويه سخافاً أن يبذل مثل هذا المجهود المضى لتحديد هذه النسب على وجه الدقة ... إن علينا في الفلك، كما في الهندسة، أن نستخدم المسائل وأن ندع السموات وشأنها إذا كان لنا أن نتناول الموضوع بالطريق السليم⁽⁴²⁾.

وكذلك هاجم جورج سارتون G. Sarton، وأكّد أن نجاحه في هذا الميدان (ميدان الفلك والرياضيات) يرجع إلى سلسلة من سوء الفهم، ويستشهد على ذلك بعد « الجمهورية » و« طيماؤس » بـ« الأبنومس »⁽⁴³⁾ epinomis التي يعد

(41) فؤاد ذكرياء، دراسته للجمهورية، ص 137.

(42) بياميون فارنتن، العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الآلف كتاب (160) القاهرة، مكتبة الهضبة المصرية، 1958، من 123 – 122.

وراجع فيضنا: أفلاطون، الجمهورية، لترجمة العربية، (529 – 530) من 453 – 454.

(43) الأبنومس لو Epinomis أو « مجلس الليل » أو « الفلسوف » كما يفهم من لسنهما الأول ذيل لكتاب « القولين » ومجلس الليل الذي منه لمها الثالثي جماعة سرية من المفتشين علهم الشرف على تنفيذ قولتين. ويمكن وصف « الأبنومس » الأبيوسى - أحد تلاميذ أفلاطون - هو الذي كتبها لـ

مقصدها الأسمى هو تأكيد أهمية الفلك في الوصول إلى الحكمة الحقة، وهدف الحكمة الحقة في «الابنومس» هو تأمل الأعداد ولا سيما الأعداد السماوية، وأجمل الأشياء تلك التي تكشف لعقولنا عن طريق نفوسنا والنفس الكلية والنظام العلوى والانتظام السماوى. وليس الفلك هو ذروة المعرفة العلمية فحسب وإنما هو الدين الذى يرضيه العقل. ويجب أن يرى أعضاء «مجلس الليل» أو «الفلاسفة» رياضية تؤدى بهم إلى الفلك والدين. أما أعلى الحكم فى المدينة فالأولى أن يكونوا رجال فلك، أي رجال دين لا فلاسفة⁽⁴⁴⁾.

وكل هذا بالقطع بعيد عن الروح العلمية الصرف، كما ذهب إلى ذلك فارنون سارتون، ولكنه على الرغم من ذلك يمثل بالنسبة لنا تأكيداً آخر على أن أفالاطون قد نظر إلى العلم نظرة لاهوتية، وربط التفكير فيه بالتفكير في الآلهة، والنظر إليه نظر إلى العالم الإلهي. وهذا ما أكدته أفالاطون في «الجمهورية»، ويؤكده هنا في «الابنومس» أيضاً إذ أن كثيراً من الأقوال فيها بعيد المسافة عن العقل - على حد تعبير سارتون - فالمؤلف ينحى باللائمة على أولئك الحمقى الذين يربطون بين الابتكار (الحرية) والعقل على حين أن قوام العقل النظام المتكرر وحركات الكواكب الدقيقة الأبدية تنبئ عمّا فيها من العقل الإلهي السامي.

ونحن نسلم مع أفالاطون بأن حركة الكواكب تدل على وجود الله، ولكننا لا نسلم معه بأن الكواكب في ذاتها آلهة. ولنفكر في تلك القضية الشائعة الخاصة بالساعة، وهي أن الساعة تركيب، وانتظام حركتها دليل على وجود صانعها، ولم يقل أحد بأن صانعها فيها، أو أنها هي نفسها الصانع. ولكن الكواكب في هذا الدين الجديد ليست مجرد دليل على وجود الله، بل هي نفسها آلهة، وكل منها ينظم حركته

هو الذى لشرف على شرعاً بد وفاته، ورغم أن نسبتها إلى فلاطون فيها شك إلا أنها فلاطونية في قالبها ومحفوظاتها وإن كانت فيثاغورية من سائر كتب فلاطون.

(انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية للقيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1970م، ص 113 - 114).

(44) جورج سارتون، نفس المرجع، ص 114 - 115.

بعقل إلى، ويكررها إلى الأبد، وفي هذا دليل على حكمته الإلهية (45). وقد قيلت الأكاديمية بعد أفلاطون هذه الحجة، كما تقبلها الرواقيون، كما أثرت هذه الأفكار أشد تأثير في رجال الفكر وقبلت على أنها نوع من العلم، حتى المسيحية نفسها لم تستطع أن تمحوه، ورغم أن هذا من آثار أفلاطون السيئة في الفكر الديني للبشرية إلا أنها لا يجب أن تلوم عليه أفلاطون ولا سابقيه من الفيسباغوريين ولا كل من آمن به من اليونانيين فقط، بل إن أكثر اللوم يقع على من تأثروا بذلك العلم و «الدين النجمي» من أصحاب الديانات السماوية المزيفة، فإذا كان أفلاطون قد وانته قريحته بأن يقدم لنا في فترة من حياته، تخلصاً للدين من الشوائب والخرافات التي علقت به وأن ينزع الإله وبصفته (في إطار نظريته في المعرفة) بصفات سنعرف أنها قريبة إلى حد ما من الإله الذي دعت إلى الإيمان به تلك الديانات السماوية، فإن هؤلاء كان عليهم تنزيه إلههم ودينهم من تلك الخرافات التي لصقت به من جراء تأثير بالفكر الوثنى اليونانى، الذى مهما بلغت مراتبه من سمو ورقى وبجربى فهو مخالف فى الأساس والأصل لما جاءت به الكتب المزيفة.

وعلى أي حال فإننا - على الرغم من هنا - لا يجب أن ننسى لأفلاطون أنه قد حاول قدر طاقتة وما وسعه الجهد، أن يدخل الألوهية في كل مجالات علمه وفلسفته حتى أنها نستطيع القول بأنه لم يفكر في «المُمْتَلِّ» ولا في «العالم الطبيعي» ولا في «المعرفة» ولا في «الجمال» ولا في «الحب والفن» ولا في «القانون والمدينة الفاضلة» إلا من أجل أن يصل من خلالها جميعاً إلى «الإله» مما يجعل أسلمة عديدة تدور في الأذهان عن صورة الإله الأفلاطوني وصلته بهذا العالم، هل هو خالقه من عدم؟ أم صنعه من مادة سابقة وعلى مثل سابق؟ ما هي صفات هذا الإله؟ وهل لأفلاطون براهين على وجوده؟

وذلك الأسئلة هي مدار بحثنا في الصفحات القادمة.

(45) نفسه، ص 115 - 116.

باب الثالث

وجود الإله الأفلاطوني

تمهيد

الفصل الأول: نظرية «الخلق» عند أفلاطون.

الفصل الثاني: براهين أفلاطون على وجود الإله.

الفصل الثالث: صفات الإله الأفلاطوني.



مئزجىتىقىپىزىلۇجىسىدى

إن درجة علو الإله أو مبادنته للعالم، قد اختلف تناولها لدى الفلاسفة الذين بهتمون في بحثهم عن وجود الله بعلاقته بالعالم، حتى أصبحت خمسة أوجه من النظر، أشهرها هي:

أولاً: الله كعلّة غائية God as a final cause، فالله يمكن أن يتصور كغاية للعالم مع أنه ليس فعّالاً في هذا العالم، وقد قدم هذه الوجهة من النظر أرسطو الذي رأى أن الإله هو المحرّك الأول، الذي لا يتحرك، للعالم.

ثانياً: العالم كفيض عن الله World as emanation from God ولهذا التصور ثلاثة أوجه أو صور قدمها كل من أفلاطون وأسقينورا وهيجل.

ثالثاً: العالم كمادة سابقة الوجود حلّ بها النظام World as pre-existent matter set in order وهذه النظرة لعلاقة الله بالعالم قد قدمها أفلاطون في «طيماؤس». فقد ورد في هذه المحاورة (30 - 29c) أن الإله قد حدد من ناحية عالماً من الصور أو المُثُل ومن ناحية أخرى مادة سابقة الوجود. وكان هدفه أن يحمل الصور على المادة حتى ينشيء عالماً معقولاً منظماً، وجوداً خيراً ناماً، ويكون خالياً من الغيرة والحسد. فهو يريد أن يجعل كل شيء شبيهاً بذاته، وبما أن الوجود المعقّل أرفع منزلة بالنسبة للوجود اللامعقّول، وبما أن العقل لا يمكنه أن يكون حاضراً في أي شيء خالٍ من الروح «فقد وضع الإله العقل في الروح والروح في الجسد الذي يكون ميدعاً للعمل الذي كان دائمًا من طبيعة أفضل» (الجمهورية 297) وأفلاطون يذكر ضمناً أن الإله يخلق المُثُل (الصور)، ولكن هذه لم تكن دائمًا وجهة نظره⁽¹⁾ كما سنرى.

(1) Owen (H.P.), "God and the World" in the encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editor in chief, Vol. 3, Macmillan publishing Co., Inc 8 The Free press, New-York, 1967, p. 345.

كلمة «الإله» عند أفلاطون تعد واحدة من تلك الكلمات المقدسة أو صور الفكر التي بدأت تأخذ مكان علم الميثولوجيا القديم، فهي تعنى الاتحاد الذي يجتمع فيه كل من الزمان والوجود الكاملين. إنها لديه حقيقة كل الأشياء وهي النور الذي به تشرق دائماً وتنبض واضحة للعقل البشري والإلهي. إنه (الإله) علة كل الأشياء، وهو القوة التي أظهرتها للوجود. فهو السبب الكل الشامل المجرد من الشخصية البشرية. وهو الحياة والضوء في العالم، وكل المعرفة وكل القوة مدركة فيه، وكل العلوم الرياضية متوقفة عليه أيضاً. وعندما نسأل عما إذا كان الإله هو صانع هذه الحياة أو عن هل هي مصنوعة بواسطته سيكون السؤال شبيهًا بما لو كنا نستطيع تصور الإله بصرف النظر عن الفضيلة أو تصور الفضيلة بصرف النظر عن الإله⁽²⁾، إذ إننا لا نستطيع فصلهما أو التمييز بينهما لدى أفلاطون، فالإله لديه هو الفضيلة بعينها والفضيلة هي الإله في «مثال الخير» فهو باعث الفضيلة وكل فعل فاضل لا يكون إلا شبيهًا به أو سعيًا إليه.

لكن إذا كانت علاقة الإله بالعالم عند أفلاطون، هي أنه صانع هذا العالم فالسؤال الذي يطرح نفسه على الفوز، أيكون قد صنعه من عدم أم أنه صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ وإذا كان أفلاطون قد تحدث كثيراً عن وجود هذا الإله وعن ارتباطه بالمثل المختلف لديه، فهل استطاع أن يبرهن على وجوده؟ وما هي تلك البراهين التي قدمها على وجوده؟ وإذا كان قد استطاع أن يثبت وجوده وبرهن عليه، فماذا تكون صفاتيه؟

(2) Jowett (B.), Introduction of "The Dialogues of Plato" Vol. II, Oxford, 4 Edition, 1953, p. 84.

الفصل الأول

نظريّة «الخلق» عند أفلاطون

لقد ظن البعض خطأً أنّ أفلاطون قد قال بخلق العالم وذلك استناداً إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاورة «طبياوس». الواقع أنّ «الصانع» الأفلاطوني الذي يشكّل موجودات العالم الأرضي محتذياً بالمُثُل إما يضع المُثُل في المادة القيديّة Chaos ثم إنّ هذا الصانع أقل مرتبة من «الخير بالذات» وهو المرادف تقريرياً للإله الديني.

وعلى أي حال فإنّ أفلاطون - كما سترى - لم يقصد القول بحدوث العالم لأنّه لا معنى للقول بالقابلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان. وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل «الصانع» إذ إنّ الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس وهو صورة متحركة للأبدية التي يتصرف بها العالم العقوق. وقد غاب عن الذين يفسّرون موقف أفلاطون في «طبياوس» أنه يستخدم الأسلوب الرمزى في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي مما أدى إلى غموض موقفه بتصدد مشكلة قدم العالم وحدوده، الأمر الذي يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى^(١). حيث سنجده فيها ما لا يسمع بالقول بحدوث العالم.

ولعلّ أرسطو هو المسؤول عن إشاعة مثل هذا القول عن أفلاطون منذ أن كتب في كتابه «الطبيعة» يقول: «لكتنا نجد الجميع ما خلا واحداً - يقصد أفلاطون - متفقى الرأى في أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون أنه غير مكون، أمّا

(١) على سامي النشار، محمد على أبو ريان، قراءات في الفلسفة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975، هاشش من 520 لمحمد على أبو ريان.

أفلاطون وحده فإنه يُكونه (أى يقول: إنه كائن، حادث) وذلك أنه يقول: إنه تكون مع السماء، وأن السماء مكونة⁽²⁾. وقد كان لهذا الكتاب أثره الكبير على فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين مما أدى - في نظرنا - إلى إساءة فهمهم لأفلاطون. وقد ساعدتهم على ذلك قراءاتهم لطليماوس التي كانت من أوائل المحوارات التي ثرجمت إلى لغة العصر. وقد استمر هذا الفهم لدى بعض مؤرخي أفلاطون الحديثين ومنهم كورنفورد الذي نجده يقول: بأن أفلاطون يعد أول من أدخل تصور الإله الخالق في الفلسفة⁽³⁾.

ولعلَّ من المفيد قبل أن ندلل على الرأي الذي قدمناه من خلال نصوص أفلاطون، أن نحدد معنى «الخلق». فالخلق Creatio هو الإيجاد، وقد يكون يكون من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاشتغال، وليس الخلق الذي هو إيجاد الشيء من لا شيء إلا لله تعالى. وبطريق عليه اسم الإبداع، فللخلق إذن معنيان: الأول: هو إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقاً كخلق الأثر الفني، أو خلق الصور الخيالية، والثاني: هو الخلق المطلق وهو صفة لله تعالى؛ لأنَّ جلَّ جلاله موجود مبِقٍ وإبقاءه مساوٍ لإيجاده، يحدث العالم بيارادته ويبقيه بيارادته ولو لم يرد بقاءً لبطل وجوده⁽⁴⁾. والخلق كلمة عربية استعملت في القرآن الكريم⁽⁵⁾ للدلالة على قدرة الله في الخلق، وهي لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان وكل ما هو كائن وكل ما سوف يكون⁽⁶⁾. وإذا كان الحديث عن «الخلق»

(2) أرسطرطليس، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، الجزء الثاني، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، القاهرة. الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، (آية 251 ب - 14) ص 810.

(3) Cornford (F.M.), Plato's cosmology, p. 34.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، ص 541.

(5) القرآن الكريم، سورة البقرة (آية 159) سورة غافر (آية 59) سورة الملك (آية 3).

(6) دى بور de Boer، مادة «خلق»، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن ترجمة فيراهيم خورشيد، عبد الحميد الشنقاوى وعبد الحميد يونس وحافظ جلال، ص 409 وانتظر كذلك في =

بالنسبة للإله فالذى يفهم منه أنه خلق من عدم، وكثير من البلبلة يمكننا تجنبها حول هذا المبدأ المسمى «الخلق من العدم» exnihilo doctrine إذا اعتبرنا أن معنى ذلك اللفظ «لا شيء»⁽⁷⁾، فهذا المبدأ يؤكد أن الله خلق العالم من لا شيء، بمعنى خلق شيء ما من غياب كل شيء، إنه يعني بالأحرى أن العالم كشيء محدد لم يخلق عن شيء محدد آخر، وبوضع أفالاطون نفسه تعبيراً شبهاً بهذا في «طيماؤس» حينما يشير إلى أن شخصية هذا العالم المحدد قد سبقت بحقيقة غير معينة لا محددة سميت «قابلة» أو «وعاء» وهي فكرة خالصة لا يمكننا وصفها بأنها «مكانية» أو «زمانية» أو «مادية»، ونفس الشيء في مبدأ الخلق من عدم حينما يؤكد هذا المبدأ أنه لا يوجد شيء خارج هذا العالم يشابه شيئاً آخر مخلوقاً في هذا العالم⁽⁸⁾. ولكن هذا التمييز الذي وضعه أفالاطون لا يساوى تماماً الخلق من العدم إذ إن الفلسفة اليونانية كلها لم تكن تعرف ذلك الخلق، وإذا كان هذا واضحاً لدى جميع الفلاسفة اليونانيين عدا أفالاطون، للزم علينا توضيحه عند، ولعل معظم القائين بحدود العالم عند أفالاطون قد استندوا - كما أسلفنا القول - على ما ورد في طيماؤس حيث يقول أفالاطون في شرحه للزمان وأصله، ولله ولأبيه وأزليته:

«ولما رأى أبو العالم ووالده أنه ولد صورة للآلهة الآزلين وأنه كان حي متتحرك، جذل وابتهر وفker أيضاً أن يجعله أكثر شبهاً بمثاله. فكما أن ذات المثال حي سرمدي، حاول أن يجعل هذا «الكل» أيضاً قسر الإمكان شيئاً مماثلاً. والحال أن طبيعة الحي كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط الله

معنى كلمة «خلق» Creation.

Encyclopedia world Dictionary, Editor: Patrick Hanks, Editorial consultant, S.Potter, Beirut, Librairie du Liban, 1974, p. 388.

واظهر كذلك: مادة «خلق» في المعجم الفلسفى، الذى صدر عن المجمع اللغوى، ص 81 الهيئة العامة لشئون الطبعان الألبانية، 1979.

(7) Hare (R.M.) "Religion and Morals" in Mitchell., Faith and Logic, p. 192.

(8) Kimpel (Ben), Religion in the tradition of Linguistic philosophy. An essay in "Religion in philosophical and cultural perspective", p. 219.

هذه الأزلية في المستحدث، وأن يدمجها به دمجاً كاملاً فتدرك أن يصيغ صورة متحركة للأزل. وفيما كان يزيّن السماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجري على سنة العدد وهي ما سميّناه زماناً. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك. فكل أقسام الزمان هذه، و «المكان» والـ«سيكون» غدت أصنافاً له. ونحن نسهو وننسبيها للجوهر الأزلي غير أننا لا ننصيب في ذلك. فنحن نقول عنه وندعى أنه كان وكائن وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول أنه «كائن» حسب النطق والتفكير الصحيح. أما «الكان» والـ«سيكون» فيجيئ أن يقالا عن الحدوث الجاري في الزمن، لأنهما حركتان وتحولان. لكن القائم يوماً على حال واحدة دون تحول، لا يليق به أن يصيغ أكبر سنًا أو أحدهه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار ذلك في فترة ما ولا أن يصيغ الآن أو يصيغ فيما بعد، ولا أن يلتحقه قطعاً شيء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية. لكن تلك الأمور قد غدت أغراضًا من الزمن، وهو يضارع ويماثل الأزل، ويجري في دوران على سنة العدد⁽⁹⁾. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معًا وينحلًا معًا، إن جرى إنحلالهما يوماً ما، وحدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفالك هو أيضًا كائن وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن⁽¹⁰⁾.

ومن الواضح هنا أن أفلاطون يبسّط نظرية عن الزمن تتسم غاية الاتساع بطابع عصره مع أنها ترجع ربما إلى عهد الفيثاغوريين، يرتبط فيها الزمن بالتحول وهو معدوم بالنظر إلى الحقائق أو الكائنات الأزلية. فكل شيء يدوم له زمنه

(9) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية (37 a - 38 c) من 228 - 229 وقللن للترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

Cornford (F.M.), Op. Cit. (37 D- E, 38 a), p. 98.

(10) أفلاطون، طيماؤس، (238) من 229.

Ibid., (38 c), p. 99

وراجع للترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

الخاص، ويبدو أن هذا الزمن يقابل فترة تحوله وإيقاعه. وكل كوكب له زمنه الخاص وهو ينفرد بذلك الزمن. إذ يقول أفلاطون أيضاً حين حديثه عن أصل الليل والنهار والسنة الكاملة:

« فقد حدث الليل والنهار إذن على هذا النحو وبسبب هذه الغايات. وهذا دوران مدار فريد هو أعقل المدارات. ويحدث الشهر عندما ينجز القمر دورته ويلحق الشمس ويحدث العام - عندما تنجز الشمس دورتها.

أما دورات الكواكب الأخرى فلا يفهمها سوى النزد القليل من الناس ولا يدعونها بأسماء ولا يرصدونها ولا يقابلونها بعضها ببعض حسائباً وبالتالي، إن صاح قولنا لا يعرفون أن سطحات تلك الكواكب هي زمن، وأن تلك السطحات تستغرق زماناً لا يحصى وأنها متنوعة إلى حد عجيب. ومع ذلك لا يمنع هذا من أن ندرك أن اكتمال عدد الزمن يستوعب السنة الكاملة، ويحدث هذا الأمر عندما تنجز المدارات الثمانية جميعها وتبليغ إلى نقطة انطلاقها وتعود كل منها وتقيس سرعتها على دورة الثابت في ذاته على حال واحدة والسائر سيراً منتظمًا. فعلى هذه السبيل وهذه الغايات إذن نشأت الكواكب ذوات الأدوار والمنطلقة في كبد السماء كي يكون هذا العالم على أعظم شبه مع الكائن العقلاني الكامل ويجرى أتم مجازاة طبيعة الأزل»⁽¹¹⁾.

ولعل تلك النصوص التي أوردها عن الزمن عند أفلاطون، توضح أن الزمن حادث عنده لأن أبا العالم ووالده رأى أن يجعل هناك صورة للألهة الآريين فما وجد تلك الصورة المتحركة للأزل، وسمياها نحن - كما يقول أفلاطون - الزمن وقسمنه إلى ماض وحاضر ومستقبل. وهذا الحديث له عن حدوث الزمن ساهم في تلك المكرة السائنة عن حدوث العالم عنده مما يجعلنا نتساءل عن مدى الارتباط بين أن

(11) أفالاطون، طليموس (39 d)، ص 233 من الترجمة العربية.
وقارن الترجمة الإنجليزية نفسها
(39 d), p. 116.

الزمن حادث وأن العالم حادث وهذا لا نجد ضرورة ارتباط الأخير بالأول أو ترتيبه عليه، فقد يكون الزمن حادثاً أبده الإله في حين أن العالم قد صنعه الإله من مادة أزلية قديمة قدم الإله نفسه، وتلك المادة والإله خارجان عن نطاق الزمن، ولما صنع العالم من تلك المادة الأزلية، أوجد معه الزمن. فهل كان موقف أفلاطون هو ذلك؟

يبدو أن موقفه كان ذلك تماماً، فرده على ذلك التساؤل قد يكون واضحاً في «طيموس» حينما يورد خطاباً للإله إلى الآلهة الذين صنعوا هم بعض الكائنات كما صنعوا هم، إذ يقول:

«يا آلهة من آلهة أنا مبدعها⁽¹²⁾ وأبوها، إذ هي مصنوعات أحذتها محبوبة لا تنفص عراها إن لم أنشأ ذلك. هذا، وأكيد أن كل ما ربط وركب بحل، ولكن ابتغاء حل ما نظم وانسجم انسجاماً بهيا فطابت حاله، هو مبتغى الشيرير ومن ثم بما أنكم محدثون لستم خالدين ولا صامدين كل الصمود، لا تفك عراككم، ومع ذلك لن تنحروا، وهذا أكيد، ولن تلقوا مصير الموت لأن إرادتى هي لكم رباط أعظم وأقوى من الأربطة التي شددتم بها عند مولدهم، فتعلموا الآن إذن ما أقول وأبين لكم.

لقد بقى ثلاثة أجناس لم تولد بعد. وما لم تبرز هذه الأجناس إلى الوجود فالسماء تثبت ناقصة إذ لم تحرز في ذاتها كل أجناس الأحياء. مع أن ذلك يفرض عليها إذا ما لزمها أن تكون كاملة كاماً وافياً وإن أنا أحدثت وصيرت هذه الأجناس، ونالت الحياة من لدنى، عادلت ربما الآلهة فلكل تكون إذن مائة ويكون هذا الكل كلاماً شاملأً في الواقع، التفتوا إذن حسب طبيعتكم إلى صنع الكائنات الحية، مقتدين باقتدارى في مولدهم وإبرازكم للوجود.

(12) نقل من الأسب والأفضل أن تكون «يا آلهة من آلهة أنا صانعها وأبوها» كما ورد في الترجمة الإنجليزية لكورنفورد

Cornford (F.M.), Op. Cit., (4 la), p. 140.

وكما ورد في الترجمة الإنجليزية لديزموند

. Plato. Timaeus and Critias. introduction by Desmond Lee, Penguin Books, Reprinted 1976, p. 56.

أما القسم من هذه الكائنات الذي يليق به أن يسمى باسم الخالدين، المدعو إلهيًا والمرشد منهم جميع الذين يتغرون أتباع الحق والعدل على الدوام واقتداء آثاركم، فأنا أبذر بذاره وأبدأ بصنعه وأدفعه إليكم. وعلى أثر ذلك تسدون بسدي الغير مائة لحمة المائة، وتصنعن كائنات ونلودونها وتتوتونها طعامها وتربونها. وإذا هلكت تعودون وتتقابلونها»⁽¹³⁾.

وعلّنا نلمع من ذلك النص أن أفالاطون كان أقرب إلى القول بوجود إله فوق كل الألهة لأن ذلك الإله قد صنع من ضمن ما صنع تلك الألهة، ولعل الإشارة هنا أقرب إلى مثال «الخير» الموجود بالجمهورية الذي هو فوق الصانع، ولكن القول الوارد هنا بأن ذلك الإله هو نفسه الصانع لتلك الألهة لا يعزز القول الجازم بذلك.

وإذا نظرنا إلى العبارة الثانية، من ذلك النص، وجدنا أفالاطون يقول «بأن كل ما ريط وركب يحل» يقصد أن تلك الألهة التي أوجدها مركبة تركيباً لا ينفصم إلا بمشيئته، مما يجعلنا نتساءل، من أى شيء ريط وركب إله أفالاطون تلك الألهة التي صنعوا وهدد بقدرته على حلها؟ أمن مادة سابقة أم من روح خالصة؟

لعل الأقرب إلى التصور الأفلاطوني العام أنهم قد وجدوا من روح خالصة لا تشوبها شائبة من مادة أو من جسد، لكن هل الروح الخالصة يمكن أن تخل وترتبط تبعاً للتصور الأفلاطوني؟ لقد قال أفالاطون في «فيدون» أن الروح بسيطة غير مركبة⁽¹⁴⁾. والكائن الغير مركب لا يمكن حله وربطه، ولذا فالأقرب إلى التصديق أن هذه الألهة - كما تصورها أفالاطون فعلًا - كانت مركبة من روح وجسد، وبناءً على أن ذلك الجسد قد رُكِّب بطريقة معينة، فالبديهي أن يكون ذلك التركيب من مادة سابقة أياً كانت هذه، وبذلك يكون ذلك الإله قد أوجد هذه الألهة التي وهبها الخلود

(13) أفالاطون، طيماؤس (b-c-d 41) من 242 - 241. وقارن:

Comford (F.M.) Ibid.

(14) انظر: أفالاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرني، (80 - 578) د من 127، ص 132.

من مادة قديمة، وهي قديمة قدمه هو نفسه. ولهذا فقد كان حديث أفلاطون دائمًا يفترض وجود تلك المادة السابقة التي يصنع منها الإله كل شيء، حتى الآلهة الآخرين الذين وكل إليهم إيجاد الأشياء.

وهذا الافتراض هو ما يجعلنا نؤكد على أن أفلاطون لو كان قد ألح إلى خلق العالم، فإن هذا التلميح يشير إلى أن لديه تصوراً للخلق. لكن هذا الخلق ليس معناه الخلق من عدم أو ما نسميه بالإبداع. بل إنه خلق من مادة سابقة أو خلقاً مرادفاً للصناعة كما يصنع الفنان لوحة أو كما يصنع النجار كرسياً، وهذا ما نجده أيضًا لديه في «الجمهورية»⁽¹⁵⁾ مع مراعاة أن صناعة النجار أو الفنان تعد محاكاة.

ولعل الاستمرار في الاستشهاد بنصوص أفلاطون يكون مفيداً، فقد تحدث في «طيماؤس» أيضًا عن ضرب ثالث من الوجود وسط بين المثال الثابت وبين المقتنى به وهو ما أسماه «القابل» إذ يقول:

«قد ميزنا صنفين من الوجود، وأمّا الآن فلا يليد لنا من أن نوضع جنساً آخر ثالثاً، إذ إن الضريبي الأولين كانا كافيين لأبحاثنا المتقدمة. وقد افترضنا الواحد منهما كنوع مثال عقلي دائم الوجود على حال واحدة ثابتة. وافتراضنا الثاني كاقتداء واقتفاء للمثال، ذي حدوث ومنظور.. وأمّا الآن فيبدو أن البحث يصطدراً إلى السعي كي تبرز في أقوالنا نوعاً عسراً غامضاً. فائية ميزة أو خاصية طبيعية تفترض له؟ هذه الميزة على الأخص: أن يكون قابلاً أو وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمتابة حاضنة ومرضع»⁽¹⁶⁾.

ويضيف أفلاطون موضحاً طبيعة هذا «القابل» الذي هو اسم المكان لديه، فيقول:

«فقد يجدر بنا أن نصور «القابل» الذي هو اسم المكان لديه.

(15) لنظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (596 - 598) من 549 - 553.

(16) لفلاطون، طيماؤس الترجمة العربية، (949)، من 263.

«المستمد منه» بالأدب والطبيعة الواقعية بينهما بالابن. كما أنه يترتب علينا أن ننكر في أن «القابل» مزعم أن يكون انتباهاً وختماً منقوًياً يتخد في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثم، هنا القابل بالذات الذي يقيم فيه المحدث التسم باسمة (المثال الدائم) لا يعد إعداداً جيداً ولا يهياً تهيئاً حسناً لذلك ما لم يكن بلا شكل، خالياً من هيئة كل الصور الزعم أن يتقبلها من مصدر ما. لأنه إذا شبه شيئاً من الأشياء الظاهرة فيه، فعندما يقوم على قبول سمات طبيعية مضادة أو مخالفة لا يمكنه عندئذ إلا أن يتتبّع بها تشبيهاً شيئاً. ولا أن يبرز هو أيضاً بظاهره الخاص ولذا يجب أن يظل الجنس القابل في ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيبنات⁽¹⁷⁾.

فالمكان لدى أفلاطون ليس إلا قابل لا يُولج فيه وهو ليس له صورة أو مثال معين، لأنه هو القابل لكل تلك الصور وعليه أن يتشكل تبعاً لها. ولعل وظيفة الصانع الحقيقية تتضح لنا من خلال تلك النص أياضاً، التي تجعل من موضع «طيماؤس» - على حد تعبير فلاستوس G.Vlastos - هو ذلك الإخبار بالتغيير عديم الشكل الذي يحدّثه الصانع. - ويضيف - لو أن هذه الفكرة المسيطرة على هذه المحاورة كانت خاطئة فإنها لن تكون أسطورة فحسب بل ستكون عبئاً وكلاماً فارغاً nonsense⁽¹⁸⁾.

والحق أن «طيماؤس» قد أعملت لنا فعلاً تلك الصورة التي وإن كانت أسطورية، فإنها تعبّر عن وجهة نظر لأفلاطون لا يصح أن تهمل، فهناك الإله الذي صنع العالم وهناك أنصاف آلهة Daemons لهم وظيفة في العمل، وقد قبل هذا في إطار فكرة وصورة idea-picture لأخذت كمبدأ فلسفياً الآن، فسيكون الإله خلق العالم وال موجودات العليا Higher beings ذات الطبيعة السامية التي ستتساعده في عملية الخلق⁽¹⁹⁾. ولكن الخلق هنا ليس من عدم - كما أوضحتنا من قبل - بل إن

(17) نفسه، (d-e 50) من 267 - 268.

وقارن الترجمة الإنجليزية لكورنفورد (50 c.d.e), pp. 185 - 186.

(18) Vlastos (g.) The disorderly Motion in the "Timaeus" and essay in "Studies in plato's Metaphysics, p. 389.

(19) Bosanquet I (Bernard). A companion to Plato's Republic, p. 15.

صانع العالم Demiourgos كما يؤكد سارتون يشبه العقل عند انكساجوراس من حيث أنه منظم للعالم ولنفسه العقل الإلهي. والعالم المنظم هو نفسه إلهي على قدر مسايرته لنطق العقل فالتفرق بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تماماً لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلى⁽²⁰⁾.

فالعالم في «طليماوس» كائن حتى تتخلله الروح الإلهية، إلا أن هناك تمييزاً وضعه أفلاطون في «فيدون» بين العلة الحقيقة والعلل الأخرى. وهذا التمييز تبيينه في «طليماوس» بين نوعين من العلل، العلة الحقيقة المسماة أحياها بالإلهية Divine أو العلة العقلية وهي وسيلة العمل إلى الأفضل وهذه الوسيلة وضعت كالصانع as a craftsman وهي تسمية ينظر إليها على أنها كشيء، أسطوري خيالي، ولكنه له معنى حرفياً، فهو كأى صانع آخر إذ إن هذا الصانع الكوني يستعمل المادة وهذه المادة وطبعتها تعد عاملات هاماً في تصميم نوع الصنع الذي يستطيع أن يصوّره منها، وهي أيضاً تعد علة ولكن من نوع ثانوي⁽²¹⁾.

ولما كانت المادة علة من علل وجود أي شيء، فالصانع له دور محدد يجعلنا نجدد تساؤلنا مرة أخرى عن معنى حدوث العالم عند أفلاطون في «طليماوس»؟ وبالتالي عمّا هي بالضبط فكرة «الله» عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة.

أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألف في الفلسفة اليونانية مما حدا بأسطوراً أن يقول في كتابه «السماع الطبيعي»: إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقادوا أن الزمان قديم أما هو فقد جعله حادثاً، إذ قال: إنه وجد مع السماء، وأن السماء حادثة، وقد مرّبنا ذلك ورأيناه يضع دوراً خاصاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من

(20) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 56.

(21) Morrow (Glenn R.), Necessity and persuasion in Plato's "Timaeus", an essay in "Studies in Plato's Metaphysics", P. 425.

حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله أن النفس الكونية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة إذا أخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف أول» بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الاتباع عارضوا أرسطوفى إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن «طبيماوس» قصة وأن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم الحوار والخطاب وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئًا في الزمان ومن قوله: «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط⁽²²⁾، وما عرضه أفلاطون في طبيماوس لم يكن مذهبًا فلسفياً أو لاهوتياً.

ولقد حذرنا أفلاطون نفسه من إتباع تلك النظرة، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير «ظنون محتملة» إذ يقول في هذا الصدد:

إن العلة بين الوجود والصيغورة مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد، فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا في وسط الآراء المختلفة عن الآلة وخلق العالم الاهتمام إلى آراء تتميز بدقتها، وتتوافقها تمام، من كل ناحية. وبكفى في هذا الشأن أن نورد أنكاريًا محتملة، فعلينا أن نذكر أنني أنا المتحدث مجرد إنسان من الفنانين، كما أنكم أنتم القائمون بالحكم مجرد أنساس فانيين. فلتلي علينا أن نقبل أقرب الحكايات إلى الاحتمال وألا نسترسل في البحث⁽²³⁾.

ولا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين جديد بل لقد اتجه بعيداً إلى حد قوله: إن حكايته عن خلق العالم لا تزيد عن عمل ترفيفي «قصد به تمضية الوقت في حكمة واعتدال، لا أكثر ولا أقل»⁽²⁴⁾.

ويضيف كاسيرر هنا، أنه لو اتجه أي مفكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية الأساسية فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت، ففكرة الصانع

(22) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87.

(23) أفلاطون، طبيماوس (29) ترجمة جويت، الجزء الثالث، ص 449 - 468 من الطبعة التي اعتمد عليها كاسيرر في كتابه «الدولة والأسطورة» من 125 - 126.

(24) نفسه (59 - 9 - do c) من 480 لدى جويت، ص 126 من كتاب كاسيرر.

الإلهي عند أفلاطون إذن من الأفكار التي تتبع الكونيات ولا تتبع الأخلاق ولا الدين. ويتناهى أي قول بعبادة « الصانع » مع أي عقل⁽²⁵⁾.

ونحن وإن كنا نعارض كاسيرر في رأيه عن إبعاد « الصانع » عن مجال التفكير الديني عند أفلاطون، ونرى - كما سبق أن أوضحنا - أو هناك ارتباطاً وثيقاً بين الحديث الكوني لأفلاطون وبين رأيه في الألوهية، فإننا نؤيد رأيه بعدم التمسك بما جاء بطليماوس من ميل إلى القول بحدوث العالم، لأن هذا لم يكن من جانب أفلاطون إلا احتمالاً لم يؤكد في أي من حواراته الأخرى - كما سنتعرف على ذلك بعد قليل - ويريدنا في هذا جالينوس - الطبيب والمنطقى المعروف - إذ يقول في تحليله لما كتبه أفلاطون في « طليماوس »: إن طليماوس لما كان قد وضع جنسين أوليين: أحدهما موجود والآخر كائن دائئماً، أتبع هذا القول بأن قال: « إن كل كائن فإنا يكون من علة ما اضطراراً » من غير أن يأتي عليه بالبرهان إذ كان أحد الأمور البينة للعقل، وذلك أنه إن كان شيء من الأشياء دائئماً على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد، فليس له علة مكونة، وكل الأشياء التي كانت فقد كانت لها علة فاعلة، وكل الأشياء التي هي في الكون فلها في الوقت الحاضر علة فاعلة، فاما أن العالم شيء (واقع) في الكون - فأمر قد حكم به طليماوس حكماً مطلقاً لأن سقراط قد بيّنه في أكثر من موضع في رياضياته. وأما كونه هل كان أرلياً أو كان له ابتداء؟ فإنه يفضل ذلك فيما بعد ويقول: إن لكونه ابتداء، ويقول: إن الأمر في وجود خالق الخلق والعالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدي لجميع الناس ثم قصد بعد ذلك للنظر في السبب الثالث وهو الداعي إلى خلقه، وهو المسمى « التمام » أو « الشيء » الذي من أجله « فأضافه إلى الشيئين اللذين ذكرها وهما الخلق والمثال الذي خلقه عليه فقال: إن السبب في خلق العالم جود الإله، والجواب لا حسد معه ولا بخل على شيء من الأشياء في وقت من الأوقات، ولذلك عندما أراد أن يرتب الجوهر الجسماني المتحرك

(25) لرنست كاسيرر، نفس المرجع، ص 126.

وانتظر نفس الرأى لدى كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 165 - 166.

بغير نظام ولا ترتيب في غاية ما يمكن أن يرتب خلق العالم ولأنه ليس يمكن أن يرد شيء من الأشياء التي هي غير منتظمة إلى النظام بلا عقل وجوب من ذلك أن يجعل الخالق في هذا الجوهر عقلاً. والعقل لا يمكن أن يكون لشيء من الأشياء من غير نفس وذلك جعل العالم متذبذباً وخلقه دائمًا ما يمكن⁽²⁶⁾.

فالتفصيـر الحرفـي الخالص لنـظرية أـفلاطـون في « طـيمـاوس » قد يـقود إـلـى الاعتقـاد بـأن « الخـير المـحـض » عنـده قد أـوجـد العـقـل والنـفـس والنـطـبـيـعـة فـي الزـمان، عـلـى أـن أـفـلاـطـون إـنـما اـدـخـل اـعـتـبـار الزـمـان فـي حـدـيـثـه عـن بـدـء الـخـلـيقـة مـجـارـيـاـ الـفـلـاسـفـة الـقـدـماء لـكـي يـبـرـرـ الفـارـق بـيـن الـعـلـل الـأـوـلـيـة الـعـلـى وـالـعـلـل الـثـانـيـة الـدـنـيـا لـغـيرـ وـذـلـك لـأـنـه يـتـعـذـرـ عـلـى مـن يـتـكـلـمـ عـنـ الـعـلـةـ أـنـ لـا يـعـرـضـ لـاعـتـبـارـ الزـمـانـ مـا دـامـ الـمـفـرـضـ فـيـ الـعـلـةـ أـنـ تـسـبـقـ، وـمـثـلـ هـذـا السـبـقـ لـيـسـ بـالـضـرـورـةـ سـيـقـا زـمـنـيـاـ. وـهـذـا الـنـوعـانـ مـنـ الـفـوـاعـلـ، أـعـنـ النـوـعـ الـخـاصـعـ لـلـزـمـانـ وـالـنـوـعـ غـيرـ الـخـاصـعـ لـهـ بـصـحـ فـيـ الـأـوـلـ مـنـهـا فـقـطـ القـولـ أـنـه يـفـعـلـ فـيـ الزـمـانـ. وـبـنـاءـ عـلـيـهـ يـمـكـنـ أـنـ يـوـصـفـ بـاـنـهـ سـابـقـ لـمـعـلـوـاتـهـ وـالـحـقـ أـنـ الـفـاعـلـ أـوـ السـبـبـ حـرـىـ بـاـنـ يـكـشـفـ عـنـ طـبـيـعـةـ الـمـعـلـوـلـ الـخـاصـةـ أـمـاـ الـحـكـمـ بـأـنـهـ حـاـضـعـ لـلـزـمـانـ أـوـ غـيرـ حـاـضـعـ لـهـ، فـذـلـكـ يـتـوقـفـ لـيـسـ عـلـىـ طـبـيـعـتـهـ الـخـاصـةـ كـمـعـلـوـلـ بـلـ بـالـأـخـرىـ عـلـىـ طـبـيـعـةـ عـلـلـهـاـ⁽²⁷⁾.

وـإـنـا كـانـ مـوـقـفـ أـفـلاـطـونـ فـي « طـيمـاوسـ » يـحـتـمـلـ كـلـ تـأـوـيلـاتـ وـالـتـفـصـيـراتـ التـيـ وـانـ مـالتـ إـلـىـ القـولـ بـحـدـوثـ الـعـالـمـ عـنـ أـفـلاـطـونـ لـدـىـ الـبعـضـ فـإـنـهـ وـبـنـفـسـ الـمـقدـارـ تـمـيلـ لـلـقـولـ بـقـدـمـ مـادـةـ هـذـاـ الـعـالـمـ لـدـىـ الـبعـضـ وـخـاصـةـ تـلـامـيـذـ الـمـاشـيـرـ عـدـاـ أـرـسـطـوـ.

وـتـرـجـيـحـنـاـ لـلـتـفـصـيـرـ الثـانـيـ لـاـ يـعـتمـدـ فـقـطـ عـلـىـ مـاـ قـدـمـنـاهـ مـنـ تـحلـيلـ لـاـ وـرـدـ فـيـ

(26) جـالـيـسـنـوـسـ، جـوـلـمـعـ كـتـابـ طـيمـاـوسـ فـيـ الـعـلـمـ الـطـبـيـعـيـ، حـقـقـهـ عـبـدـالـرـحـمـنـ بـدـوـيـ فـيـ « أـفـلاـطـونـ فـيـ إـسـلـامـ » صـ 89ـ - 90ـ.

(27) مـاسـاجـدـ فـخـرـيـ، تـارـيـخـ الـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـ، تـرـجمـةـ كـمـالـ لـيـازـجيـ، بـيـرـوـتـ، الجـامـعـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ بـيـرـوـتـ، 1974ـ، صـ 45ـ - 46ـ نـ.

«طليماوس» من نصوص تبين ذلك، بل تعتمد فيه على قراءة مدققة لمحاوراته الأخرى التي لس فيها هذا الموضوع من قريب أو من بعيد لبيان موقفه الإجمالي بشأن «الخلق»، وخاصة أنها لم تكتب على هيئة قصة أو أسطورة كطليماوس. ولذا فقد تكون أصدق في التعبير عن رأى أفلاطون الحقيقي.

ومن أوائل المحاورات التي لس فيها هذا الموضوع بوضوح محاورة «بروتاجوراس». ففي بداية حديث بروتاجوراس لسرفراط عن رأيه حول الفضيلة يورد له أسطورة لاعتقاده أن الأسطورة أكثر إثارة وما يهمنا هو مطلع هذه الأسطورة إذ يقول فيها:

فِي الزَّمْنِ الْقَدِيمِ كَانَتْ تَوْجِدُ آلَهَةً فَحْسِبَ، وَلَمْ تَكُنْ تَوْجِدُ مَخْلوقَاتٍ فَائِيَةً
وَلَكِنْ حِينَمَا حَانَ أَوَانُ خَلْقَهَا، شَكَّلَهَا آلَهَةُ مِنَ التَّرَابِ وَالنَّارِ وَأَخْلَاطِ
مَتْنَوْعَةٍ مِنْ كُلَا الْعَنْصُرِينِ فِي الْأَجْزَاءِ الْبَاطِنِيَّةِ مِنَ الْأَرْضِ، وَحِينَمَا كَانَ
عَلَيْهِمْ أَنْ يَخْرُجُوهَا إِلَى ضُوءِ النَّهَارِ أَمْرَوْا بِرُومُئِيُّوسَ وَالْبَمِيُّوسَ أَنْ
يَجْهَزَاهَا وَيُوزِعَا عَلَيْهَا صَفَاتِهِمُ الْخَاصَّةِ»⁽²⁸⁾

والملحوظ أن رأى أفلاطون هنا لا يختلف عما وجده في «طليماوس»، وإن كان هنا أكثروضوحاً، فالآلهة قد شكلت المخلوقات الفانية هنا من التراب والنار وأخلاقاً متعددة من كلا العنصرين. وهذه إشارة إلى أن تلك العناصر كانت موجودة من قبل⁽²⁹⁾، ولعل بدء وجودها يمتد إلى وجود الآلهة أنفسهم لأن أفلاطون لم يوضح هنا مدى قدم هذه العناصر، وبما أنها ليست من المخلوقات الفانية التي لم تكن موجودة في الزمن القديم حيث كانت «تَوْجِدُ آلَهَةً فَحْسِبَ» فإن من المؤكد أن تلك العناصر التي شكلت منها الآلهة هذه المخلوقات الفانية كانت موجودة منذ القدم.

(28) أفلاطون، بروتاجوراس، المترجمة الإنجليزية لجوريت، ترجمتها إلى العربية محمد كمال الدين على، رسمها محمد صقر خالجة، القاهرة، دار الكتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص. 55.

(29) قارن هذا بما قاله فلاستوس من أن الكون عند أفلاطون لم يكن دائمًا في الوجود ولكنه قد استحدث وبدأ من بعض المبادي.

Vlastos (Gregory). Creation in the "Timaeus": is it a fiction? An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 402.

وفي محاورة «السفسطائي» يتضح الاتجاه الروحي أكثر لدى أفلاطون، إذ يؤكد فيها التفرقة بين فن الإنتاج الخاص بالآلهة وفن الإنتاج البشري ويؤكد على أن الأشياء لم تأت بالصدفة ولم تلدها الطبيعة بل حدثت بفعل عقل إلهي فيقول:

• الغريب : فليكن إذن لفن الإنتاج قسمان.

ثيانيتوس : وما هما؟

الغريب : قسم إلهي وقسم بشري.

ثيانيتوس : لم أفهم بعد.

الغريب : أن تذكر جيداً ما قبل في مطلع حوارنا فنحن قد نعترض على بصفة الإنتاج، كل قدرة تغدو سبباً حدوثاً لآخر، لما يكن له وجود سابق.

ثيانيتوس : إنّا لنذكر ذلك.

الغريب : فالكائنات الحية برمتها وبالإضافة إليها كل النباتات النامية على الأرض من ذور وأصول وكل ما تمسك على الأرض من أجسام لا روح لها، قابلة وغير قابلة للذوبان، هذه طراً أنتسها آخر، أم تنسبيها للإله المبدع، الذي جعل لها حدوثاً لاحقاً بعد لا وجود سابق؟ أم تأخذ باعتقاد العامة ونعتمد إلى تعبيرها؟

ثيانيتوس : أي اعتقاد وأى تعبير؟

الغريب : الاعتقاد القائل بأن الطبيعة تلد كل تلك الأشياء بفعل علة عفوية وبدون فكر منشئ أم الاعتقاد بأنها قد حدثت بفعل عقل وعلم إلهي صادر عن الإله؟

ثيانيتوس : إنني أتفق موارياً من رأي إلى رأي، ربما بسبب حداوري. أما في الوقت الحاضر فعندما أنا ملك وأحسب أنك تعتقد أنها حدثت بفعل الآلهة، أنا أيضاً أحاربك في هذا الاعتقاد.

الغريب : أحسنت حقاً يا ثيانيتوس، فلو كنا نحسب أنك من سوف يعتقدون غير هذا الاعتقاد في المستقبل لحاولنا الآن أن نحملك

على القبول به بالبرهان والإقناع الفارض نفسه ضرورة ولكن بما أني أعرف شنثنتك وسجنتك وأعرف أنها تدفعك الآن تلقائياً دون برهان نقنعت به إلى عقيدة تعرف أنها تستهويك، فانياً أعرض عن ذلك القصد لأنه مضيعة للوقت. بيد أنني أجزم وأؤكد أن الموجودات المردودة إلى الطبيعة هي من صنع فن إلهي، وأن ما يستمد البشّر من تلك الموجودات ويركبونه هو من فعل فن بشري. وطبقاً لهذا الاعتبار نقول: إن صنفي فن الإنتاج هما الصنف الإلهي والصنف البشري.

ثياتيتوس : إنك أصبت «⁽³⁰⁾

ونفس هذا التصور يورده أفلاطون في محاورة «فيليبيوس» حيث يتساءل الفيلسوف بلسان سocrates.

سocrates : أنقول يا ابروثرخس، إن قدرة اللامعقول والقدر الأعمى والاتفاق المجرد تتحكم بالكون أم نقول عكس ذلك - كما قال أسلافنا - إن عقلاً وفكراً عجيباً ينظمه ويسوسه؟

ابروثرخس: لا تتعارض قضيتيان تعارض هاتين القضيتيين يا سocrates العجيب لأن القضية الأولى التي تشير إليها الأن مردودة، لا بل هي ضرب من الزندقة. وأما القضية الثانية القائلة بأن العقل يزّين الموجودات طرفاً وينظمها ويسوسها، فما تبديه رؤية الكون والشمس والقمر والكواكب ودورانها من مظاهر، كل هذا جدير بأن ينير تلك القضية ويدلل عليها. وأنا من جهتي لن أحذر برأى يعارضها ولن أعتقد يوماً من الأيام اعتقاداً آخر «⁽³¹⁾.

ورغم أن وجهة أفلاطون في «السفسطاني» و«فيليبيوس» واحدة، إلا أن اختلاف اللهجة في الأجوية يلغّي الانتباه فعلى حين أن ثياتيتوس في

(30) أفلاطون، السفسطاني، الترجمة العربية، (b-c-d-e 265)، من 205 - 207.

(31) أفلاطون، فيليبيوس، الترجمة العربية (الفيلبس)، (28-d-e)، من 211 - 212.

«السفسطائي» كان يتعدد في الحكم للعلة العاقلة بيدارة الكون لولا أن حافز الاحترام يدفعه إلى الأخذ برأي سقراط، نجد أن ابروتروخس في «فيليبيوس» يعلن موافقته على ما يقول سقراط بل ويؤكد أنه سيدافع عن هذا الرأي طيلة حياته ولن يعتقد برأي آخر. ولعل هذه اللهجة التاكيدية تبدو من جانب ابروتروخس أكثر حين مناقشته لسقراط في أن الصانع أو اللامحدود هو الجنس الأول، والمحدود أو المصنوع هو الجنس الثاني. ويبدو أيضًا في هذا الجزء من المحاورة تأكيد أفالاطون على لسان سقراط على مبدأ السببية بقوله: إن الأشياء المحدثة جميعها تحدث بواسطة سبب، ويؤكد أيضًا في الوقت نفسه أولية السبب بالنظر إلى الأجناس الثلاثة الأخرى لأن المركبين بالذات، وإن كانا مبدئي إنتاج، فما هما سوى مبدئين مساعدين ليسا فاعلين بل مفعولين. فهما إن صحَّ تعبيرنا عجبن في يد العلة تكيفه بصورة معينة⁽³²⁾. ويتبين هنا في قول أفالاطون على لسان سقراط:

سقراط : إذن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلا بالاسم عن طبيعة العلة والصانع والسبب وقد يقال بحق عنهم أنها معاً.

ابروتروخس: بحق.

سقراط : إذن أليس الصانع دومًا وبطبيعة هو الذي يقود ويسبق في حين أن المصنوع إذ يحدث يتبع الصانع؟

ابروتروخس: بكل تأكيد.

سقراط : فالعلة تغاير دون ربيب عبدها في الإنتاج، وهي ليست وإياه شيئاً واحداً.

ابروتروخس: ولم لا؟

سقراط : ونقول: إن الجنس الرابع، مبدع الأجناس الثلاثة تلك هو العلة.

(32) لو جست ديس، تقديم ترجمته الفرنسية لـ «فيليبيوس»، للترجمة العربية، من 41.

وقد دللت بما فيه الكفاية أنها غير تلك الأجناس.

ابروترخس: العلة فعلًا غير تلك الأجناس الثلاثة.

سقراط : إذا فصلنا الأجناس الأربع، من الصواب أن نعددها واحدًا فواحدًا بغير تذكرها.

ابروترخس: وكيف تنطق نكرا؟

سقراط : فالأشياء المحدثة إذن، والعوامل التي تنتج تلك الأشياء برمتها عنها قد وفرت لنا الأجناس الثلاثة.

ابروترخس: تماماً «⁽³³⁾».

وعن هذا الجنس الرابع أو العلة الحقيقة التي تنظم وتسوس العالم على الدوام يقول سقراط بعد مناقشات طويلة مع ابروترخس.

« سقراط : فالأفضل إذن أن تتبع الاعتقاد الآخر ونقول - وهذا ما رددناه مراتاً - إنه يوجد في الكون كثير من اللامحدود، وقدر كافٍ من الحد، وعلة ليست بضئيلة، تهيمن على الأجناس تزينها وتسوسها، وتنظم الأعوام والفصول والشهور، وتدعى ربما بكل حق حكمة وعقلًا.

ابروترخس: ولكن لا يمكن أن تحدث الحكمة ولا العقل، في وقت من الأوقات دون النفس.

ابروترخس: فعلًا لا يمكن ذلك.

سقراط : إذن عليك أن تقول: إن في طبيعة نفس (زيوس) نفسها ملكية وعقلًا ملكيًّا، نشأ فيها بقدرة العلة، وفي الآلهة الآخرين كمالات

(33) أفلاطون، نفس المرجع السابق، (a - b - c 27 , 26) ص 206 - 207.

أخرى تسمى بما يطيب لكل منهم.

ابروترخس: بكل طيبة خاطر.

سocrates : فعليك أن تحسب، أننا لم ننطلق عبئاً بيرهاننا هذا، بل إنه من جهة نصير لأولئك الحكماء⁽³⁴⁾ الذين أعلنوا منذ القدم، أن العقل يحكم ويسوس العالم على الدوام.

ابروترخس: فعلًا، إنه مفید لهم.

سocrates : وهو من جهة أخرى يقدم جواباً لبحثي عن انتقام العقل، إن العقل ينتمي إلى جنس، قلنا عنه إنه جنس العلة الشاملة. وهذا الجنس في نظرنا أحد الأجناس الأربعة. وهكذا تحصل الآن بلا ريب على جوابنا.

ابروترخس: لقد حصلت على جواب شاف جدًا .. مع أنه فاتني أنك تجib على سؤالي «⁽³⁵⁾»

ولعل ذلك الجواب الشافي الذي حصل عليه ابروترخس وأقنعه لم يختلف كثيراً عما ورد في «طليماوس» إلا في أن «طليماوس» كانت الأحوجية على هيئة قصة أما هنا فيؤيدتها التدليل العقلي. فقد اتضحت لنا أن الأساس في ثقة أفلاطون أن موضوعات خبرتنا الحسية قد خلقت، هو أن بناءاتها المفهومة الواضحة كما يعتقد هو قد نتجت عن علة عقلية intelligent cause كما عرفنا من فيليبيوس^(23c)، أنها ضريبة المحدود على اللامحدود بواسطة عقل منظم يبدو في الموجودات المولودة. ويستمر أفلاطون في «القوانين» في دحض حجج الذين يردون الأشياء إلى

(34) يشير أفلاطون هنا لأنكساجورلس الذي يسمى العقل «السيد المطلق» (اقظر: قرططليموس 413c)، والعلة الشاملة للقصوى (اقظر: فيدون a - bv).

(35) Vlastos (Gregory), Op. Cit., p. 404.

الطبيعة ومهاجمتهم، ويؤكد ما ورد في «السفسطائي» و«فيليبيوس» من اتجاه روحي يفترض أن السبب الأول أو العلة الأولى هي علة إلهية. ولكنه في القوانين يربط هذا التأكيد بما سبق أن أشار إليه في «فيدون» من أن النفس سابقة على البدن، ولذا فلابد أن تكون هذه النفس لها الأسبقية والأفضلية ولا بد أيضًا أن تكون قد أنت من علة روحية لا جسدية ولا مادية. ويدلل أفلاطون على ذلك على لسان الآتي في «القوانين» فيقول:

«الأثيني: وبعد فإني أفترض أنى أعيد الحوار الغريب لهؤلاء الذين صنعوا النفس Soul وفقاً لأفكارهم الملحقة. فأكذبوا أن السبب الأول للبلاد والفناء لكل الأشياء لا يكون الأول بل الآخرين، وأن ما يمكن الأخير يكون الأول ومن هنا فقد وقعوا في الخطأ حول الطبيعة الحقة للآلهة.

كلينياس: أنا لم أفهمك حتى الآن.

الأثيني: إنهم يا صديقي قد ظهر جهلهم بطبيعة وقوة النفس خاصة ما يتعلق بأصلها، في أنهم لا يعرفون أنها من أول المخلوقات وولدت قبل الأشياء المادية بفترة طويلة وهي العلة الرئيسية لاختلافها وعلة حركتها. ولو أن هذا صحيح والنفس أقدم من البدن فعلاً لكان كل شيء به صفات النفس موجوداً بالضرورة قبل وجود الأشياء المادية.

كلينياس: بالتأكيد.

الأثيني: ومن ثم فالتفكير والانتباه والعقل والفن والقانون ستكون كلها أولية بالنسبة لما هو جامد ولبن وثقيل وخفيف. فالافعال والأعمال العظيمة هي من أفعال الفن التي هي أولية بالنسبة لأفعال الطبيعة والطبيعة نفسها - ونحن نستخدم مصطلح خصومنا الخاطئ -

فأفعال الطبيعة هي أعمال ثانوية تنتج عن الفن والعقل.

كلينياس: ولكن، لماذا قلت أن اصطلاح «الطبيعة» خاطئ؟

الأثيني : لأن من يستعملونه يعنون القول بأن الطبيعة هي القوة المبدعة الأولى ولكن لو كانت النفس هي العنصر الأول وليس النار أو الهواء فإنه يكون من الصحيح تماماً القول بأن النفس أسمى وأفضل من المادة وسيكون هذا صادقاً لو أثبتت أن النفس أقدم من البدن وليس العكس.

كلينياس: أنت على صواب تمام⁽³⁶⁾.

لكن إذا كانت هذه النفس قد وجدت بالطبيعة في البداية قبل الزمان وقبل كل شيء، فما الذي حرکها أو بمعنى آخر ما الذي وهبها الحركة الأولى؟ أشيء آخر غيرها أم هي مبدأ حركتها؟

هنا نجد أفلاطون يجيب بأن هناك « وجوداً متحركاً بذاته » هو الأصل لكل الحركات وهو المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير، ويتضح ذلك في « القوانين » من الحوار التالي:

« الأثيني : ومن هنا نستطيع القول أن الوجود المتحرك بذاته، الأصل لكل الحركات، والأول الذي يظهر بين الأشياء في وضع الاستقرار، كما أنه المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير بين الأشياء التي تتحرك بغيرها، وتكون حركة الآخرين لاحقة لها.

كلينياس: صحيح تماماً⁽³⁷⁾.

(36) Plato, Laws, (891-892), Jowett's translation, pp. 276-277.

: Saunders وقارن تلك الفقرة لم penetra بترجمة سوندرز

Plato, Laws, (891 - 892), translated with an introduction by Trevor, j. Saunders. Penguin Books. Reprinted 1978, pp. 420 - 421.

وهنا يطرح الأثيني تساؤلاً هاماً عن طبيعة تلك القوة التي تتحرك بذاتها فيقول:
«الأثيني»: في هذه المرحلة من الحوار، دعنا نثير تساؤلاً.

كلينياس: ما هو؟

الأثيني: لو أننا رأينا هذه القوة الموجودة في أي مادة أرضية، مائية أو
نارية، بسيطة كانت أو مركبة، كيف سنصفها؟

كلينياس: أتعني كيف نسمى حياة القوة التي تتحرك بذاتها؟

الأثيني: نعم.

كلينياس: ستفعل بالتأكيد.

الأثيني: وأينما نرى النفس في أي شيء، لا يجب أن نفعل نفس الشيء،
الآن يجب أن نفترض أن هذه هي الحياة؟

كلينياس: نعم، يجب «⁽³⁸⁾

ويجيب أفلاطون على هذا التساؤل، فيوضح أن ذلك الجوهر المتحرك بذاته
هو نفسه الذي يسميه النفس، ويضيف أن تلك النفس هي مصدر الحركة وهي
بالتالي الأقدم من كل الأشياء حينما يقول:

«الأثيني»: وما تعريف تلك التي نسميها «النفس»؟ هل نستطيع تصور
أي شيء آخر غير تلك، قد أعطت مسبقاً الحركة التي تستطيع
تحريك نفسها؟

كلينياس: أتريد القول أن الجوهر المحدد بالمحرك لذاته هو نفسه الذي
يسميه بالنفس؟

(37) Plato, Laws, X, (895), p. 280.

(38) Ibid.

الأثنينى : نعم ولو أن هذا صحيح، هل تظل تقر أن هناك أى شيء محتاج للبرهان على أن النفس الأصل الأول والقوة الم動ة لكل ما هو كائن وما كان وما سيكون ومضادته، عندما يكون من الواضح أنها المصدر لغير حركة كل الأشياء؟

كلينياس: لا بالتأكيد، فالنفس الموجدة كمصدر للحركة، تكون بأسلوب أكثر إقناعاً، الأقدم من كل الأشياء⁽³⁹⁾.

وقد أكد أفلاطون من قبل في «فایدروس» على أسيقية النفس وقال بأن حركتها الذاتية يتربّب عليها بالضرورة أن تكون غير حادثة أي قديمة، ويترتب على هذه الحركة الذاتية للنفس أيضاً أنها خالدة. فقد قال مدللاً على ذلك:

«إن من يستمر في تحريك ذاته لابد أن يكون خالداً في حين أن الذي يحرك غيره فإنما يتحرك بغيره وتوقف حركته هو توقف حياته وجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذي لا يكتف عن الحركة لأنه لا يمكن أن يحمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة في كل متحرك. والمبدأ لا يمكن حادثاً لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه، إذ لو جاز صدوره عن شيء فلن يكون هذا الشيء مبدأ له.

ولما كان مبدأ الوجود غير حادث فيترتّب على ذلك لا يتعرض لل fasad. ولو فرضنا أنه فساد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شيء آخر ما دام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ. وننتهي إذن إلى أن كل ما يحرك نفسه فهو مبدأ الحركة ومن المستحيل أن يفنى أو أن يوجد والإ فإن السماء كلها والكون بأكمله سيتنهيان إلى التوقف وإن يوجد لهما من جديد مبدأ للحركة ولا للوجود.

والآن وقد وضح لنا أن كل ما يتحرك بنفسه خالد، فلن ينتابنا أي شك عند إثباتنا أن الحركة الذاتية هي ماهية النفس لأن كل جسم يتنقل حركته من

(39) Plato, Laws, X, (896), pp. 281 - 282.

الخارج جسم غير حي. وعلى العكس من ذلك فإن الحى يتلقى من باطنه مبدأ حركته وقد ثبت لنا أن طبيعة النفس تتخصص في ذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن ما يحرك نفسه ليس شيئاً آخر سوى النفس، ويترتب على هذه بالضرورة أن النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة «⁽⁴⁰⁾».

ولعلنا نلمح الآن تناقضًا يظهر في نصوص أفلاطون، فهل ذلك الحديث عن النفس في «فایدروس» مثله مثل الكلام الذي ورد في «القوانين» عن النفس، ينفي ذلك الكلام عن «الصانع» أو «الإله» في «طيماؤس» وخلقه للنفس؟

الواقع أن ظاهر الكلام يبدو فيه التناقض بين خلق الإله للنفس وما يترتب على ذلك من أن تلك النفس حادثة وليس قديمة في «طيماؤس» وبين القول بأن تلك النفس قديمة باعتبارها مبدأ الحركة والوجود الحى في «فایدروس» و«القوانين».

ولكن إذا وضعنا في اعتبارنا أن أفلاطون يفرق بين النفس الكلية وبقية النفوس لاستطعنا أن نصل إلى حل ذلك الأشكال، فأفلاطون يقول مفسراً لأفلاطون: «إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم، وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفين عن النفس الكلية على نحو واضح، بالرغم من أنها قد صُنعت على نفس النمط» «⁽⁴¹⁾».

وعلى هذا يضيف أفلاطون أن العبارة الواردة في «فایدروس» أن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية صحيحة كل الصحة، فتأى شيء يتحكم في الطبيعة الجسمية وينظمها ويصنعها إن لم يكن النفس؟ وليس صحيحاً أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدلت هذه الضرورة.

(40) أفلاطون، فایدروس، الترجمة للعربية (245 د - ه)، ص 69 - 70.

(41) أفلاطون، التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 184 - 185.

فالنفس الكلية - كما يقول أفلاطون - أي نفس العالم، التي تجول في الأعلى، تمارس فعلها دون أن تغوص في العالم، بل تظل عالية عليه « وكل نفس كاملة تمثلها في هذا التحكم »⁽⁴²⁾.

فالنفس الكلية إذن في نظر أفلاطون قد تكون نفس « الصانع »، وهذا لا يتعارض مع تسمية أفلاطون لها بالنفس الكونية، وحديث أفلاطون عن قدمها لا ينفي حديثه عن حدوث غيرها من النفوس الأخرى الموجودة في هذا العالم، وإنما كانت النفس في كل شيء هي مبدأ حركته، فإن هذا لا يتعارض أيضاً مع كون « النفس الكلية » أو « نفس الصانع » أو « النفس الكونية » هي التي وهبتها هذه الصفة وجعلتها مبدأ الأشياء الحية. ولكن رغم ذلك - ما يزال سؤالنا الأساسي بغير إجابة قاطعة، هل العالم تبعاً لكل ما قدمناه قديم أم حادث لدى أفلاطون؟

وهنا نجد أن ما أبرزناه من نصوص عديدة من محاوراته، على اختلافها، ومنها « طليماوس » ترجح قدم العالم لديه، إذ إن تأكيد أفلاطون الدائم على أولوية الروح على البدن أو على أسبقيبة النفس للجسد ليست دليلاً على أن « الإله » الأفلاطوني بسمياته المختلفة قد أوجد العالم من عدم، بل إن تلك الأسبقيبة أساساً منطقية تثبت أن أفلاطون كان صاحب اتجاه روحي مثالى، وهذا الاتجاه لديه قد تنغلق في كل فلسفته حتى أنه قد جعل للأرض نفساً، وقال: إنها الألوهية الأولى وأنها أقدم من تلك الألوهيات التي توجد في السماء، وهذه المسألة - وإن أثارت الغموض في نظر أفلاطون - فإنها في نظرنا تدل على أن أفلاطون قد تردد في القول بإبداع الإله للعالم، ولذا أسماه في « طليماوس » بالصانع، وهي المعاورة الأساسية التي استند إليها شرائح أفلاطون الذين قالوا بحدوث العالم لديه، فهذه التسمية قد قصد بها أفلاطون في الحقيقة أن يلمع إلى أن ذلك الصانع ليس إلا أداة تشكيل عظمى للعالم، فهو المسؤول عن تشكيل كل المخلوقات سواء كانت هذه

. 185 (42) نفسه، ص

الخلوقات مخلوقات إلهية أو بشرية أو جامدة، لأن ما صنع الكائنات البشرية والجامدة هي تلك الكائنات الإلهية التي سماها أفلاطون أحياناً «بالأرواح الوسطى» أو «الآلهة الثانية».

وإذا تساءلنا في النهاية عن المادة التي شكل منها هذا الصانع هذا الكون، وعن الصور التي على أساسها شكله؟! وجدنا اضطراباً وغموضاً حقيقياً، فالواضح من محاربة الجمهورية - كما سبق وبيننا - أن الصانع قد شكل أشياء العالم طبقاً لكتائن عالم المثل، الذي يتربى في قمته مثال الخير، وإذا كان مثال الخير أعلى من الصانع قيمة ومرتبة، فإن الصانع ليس إلا تابعاً له، وإذا فرضنا أنه مساوا له، فمن أى مادة شُكّلت هذه المُثُل - التي يدع عالمها هو العالم الإلهي الحقيقي عند أفلاطون؟

لعل ذلك الاضطراب والغموض حول المادة الأولى التي شكل منها «الإله» العالم عند أفلاطون، هو ما يجعلنا نؤكد ما قلناه من أن هذه المادة قديمة قدم الإله نفسه، وأن ما عند أفلاطون من تصور للخلق ليس إبداعاً من عدم - كالموجود في المسيحية أو الإسلام -⁽⁴³⁾ بل هو أقرب إلى الصنع على مثال سابق ومن مادة سابقة أياً كان نوع هذه المادة.

(43) انظر: بحثي هويسي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972، الباب الثالث «مشكلة خلق العالم»، ص 122 وما بعدها.
وانظر كذلك: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن مينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967، ص 37 - 38.

الفصل الثاني

براھین أفلاطون على وجود الإله

إن إيمان أفلاطون بوجود إله لهذا الكون، أمر لا شك فيه، وهذا الإيمان قد اتضح في كتاباته الأولى من خلال اتجاهه الروحي وإيمانه بالخلود، خلود النفس وبرهناته على ذلك في «فيديون»، ومن خلال تأكيداته على ضرورة غرس الإيمان لصانع هذا الكون في أذهان الشباب في «الجمهورية» فلا يستطيع الشاب الوصول إلى مرتبة الحراس ثم الرقي إلى مرتبة الحكام إلا إذا كان فيلسوفاً، والفلسفة هي التشبّه بالآلهة بقدر الطاقة كما ورد في «ثياتيتوس». أمّا في «طليماوس» فقد سلطت عليها فكرة الألوهية سيطرة عجيبة حتى نجده لا يتحدث إلا عنها، حتى جعل الألوهية بما نبهه من حياة لكل شيء تتخلل كل شيء حتى الأرض والجماد، فالأرض حية والكواكب والنجوم لها أنفس حية، ومن هذه الكواكب صنع الصانع الآلهة الثانوية والموسطي، لكي تساعده في صنع بقية أجزاء العالم على شاكلتها وبما نراه من صور في عالم المثل، ولقد استطاع أفلاطون في أواخر حياته أن يتثبت عن يقين وجود الآلهة، بل رقى تصوره إلى إله واحد نزهه عن أي رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرية مادية ولعلنا نلمس هذه الصورة للإله «الخير» بعد «الجمهورية» في «فينيليوس»، وهذا الإله الخير قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلة والبراهين أكثر وأكثر في آخر ما كتب في «القوانين».

ففي هذا المؤلف الأخير في حياة الفيلسوف يلمس المرء تلك المعرفة الخامضة التي تتجلى للإنسان عند غروب شمس الحياة. فعندما اقترب أفلاطون شيئاً فشيئاً نحو الظلال تزايد شعوره بصغر المسائل الإنسانية، وبعظمة الخالق، وبالنهاية الكبرى إلى الإيمان المستسلم بقوله:

« نحن ذوي الشجاعة والقوة والحكمة، نحن الذين في فجر شبابنا تحذينا عناصر الطبيعة. ما نحن في نهاية الأمر إلا « لعنة في يد الآلهة ». هذا إذا وعياناً الأمر جيداً هو أحسن ما فينا، كفانا إننا: عندما نسير نحو الأرض الصامدة ،

بين المحبة، بين الأمل، وبما نحظى به من إيمان أسمى، كفى أن ننشر بأننا أعظم مما نعرف.

إن الإله هو الذي يجب أن تتخذه مقياساً للأشياء كلها، ولا تتخذ من أنفسنا مقياساً (كما قال بروتوجوراس)، وفي الإله يجب أن نضع ثقتنا، لا في قدرتنا العقلية الثاقبة »⁽¹⁾.

بهذه الروح التي دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصحاب البدائى المادية الذين يفسرون العالم تفسيرات مادية ويتحذثون عن القوى الكامنة فى المادة، وعن قوانين الحركة الضرورية التى تتحكم فى حركة المادة، فيناقشهم ويجادلهم⁽²⁾، ويقرر أن هؤلاء يحسبون الأمر حساباً مادياً صرفاً، ولا يعرفون أن الأرفع قيمة هو ما لا يمكن لهم حسابه أو عده. إن الاعتقاد الصحيح حول الآلهة هو هذا الشيء الرفيع القيمة، والذى نجدهم جميعاً يؤمنون به فى أواخر حياتهم، وقد عبر أفلاطون عن هذا على لسان الآتى حين يقول:

« الآتى : إن الأرفع قيمة هو ذلك الذى لا يمكنك حسابه أو عده. الحياة الخبرة مع الاعتقاد الصحيح حول الآلهة. وأستطيع أولاً أن أخبرك بشئ واحد بخصوصهم دون خوف الوقوع فى التناقض إنك لست الوحيدة الذى يقرر هذا الرأى حول الآلهة، ولا أصدقاؤك أول

(1) أرنسست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس لينكنر، راجعه محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب 1966 من 331 - 332.

Plato, Laws, X, (886 - 891), pp. 269 - 275.

(2) انظر :
وانظر كذلك :

Cornford (F.M.). Greek Religious Thought pp. 218-219.

من تصوروه. فهناك في كل العصور عدد كبير أو قليل من البشر يعانون من هذا الداء Disease، وأنا لا أعرف الكثيرين منهم وأستطيع أن أخبرك بأنه لا واحد من هؤلاء في شبابه إلا وسيطر عليه في شبابه الاعتقاد بأنه لا توجد آلهة، ولم يستمر في هذا الاعتقاد لآخر عمره. أما الفكرتان اللتان تستمرون، ليس في حالات كثيرة بل في بعض الحالات فقط، أن الآلهة موجودة، وأنهم لا ينظرون إلى الأشياء البشرية، ولكن يمكن استعطافهم بسهولة بالقرايبين والدعوات⁽³⁾.

وقد عبر أفلاطون في «القوانين» عن هذا الاعتقاد الجازم بوجود الآلهة، وطبق استدلالاته الخاصة التي أثبت بها نظريته في وجود المُمثل على اللاهوت، فأخرج لنا - على تعبير لودج Lodge - نتائج منطقية من مقدمات قدمها، وصحّة هذه النتائج قائمة بالضرورة على مبدأ الاستئناس المفترض بين المقدمات والنتائج⁽⁴⁾. فلو قبلنا المقدمة القائلة بأن «الإله هو الخير» سيشمل هذا بالضرورة أن الإله هو خالق العالم بما فيه من جمال وقيم وضيوع وأخرى سامية عظيمة، فإله كزعيم ومرشد وصديق يشجع ويساعد كل الموجودات البشرية التي تحاول بخلاص أن تماثل ذاتها كنموذج الطبيعة الإلهية، وتلك التي تشارك في تحقيق الخطة الإلهية⁽⁵⁾. وإذا تسألنا عن المبادئ الرئيسية التي زوّدت هذا اللاهوت ببنيته الأساسية وجدنا أفلاطون يقدم هذه المبادئ مبسطة في «القوانين»، ويمكننا استخلاصها على النحو التالي:

المبدأ الأول : أن الآلهة موجودة: والألهة تُفهم بوصفها المصدر المحدد للتصورات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحبّي الشمس والنجم، وهم يوجهون حركات الأجسام السماوية في مدارها

(3) Plato, Laws, X, From Cornford, op. cit p. 219.

(4) Lodge (R.), The philosophy of Plato, p. 188.

(5) Ibid.

المنتظم، كما أنها مبادئ حية، فالإلهة هي التي تسمىها «الأرواح» أو «الأنفس» الموجدة في أجسام النجوم الفيزيقية، فحركات «روح» الإله السماوية المباشرة في وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكل ويتربّ على هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم⁽⁶⁾.

المبدأ الثاني: أن الإلهة تعنى بشؤون البشر، ففي أحداث الفصول على الأرض توجه الإلهة وتتحكم في الأحوال الفيزيقية لحياتنا. ولو توافق الوجود الإنساني مع هذه النواميس فسينبع في تحقيق السعادة البشرية، ولو أن الإنسان قصر ولم يكتثر بما تحويه هذه النواميس فإنهم سوف يواجهون بعقبات من قبيل ما ينتظرون إليه على أنه عقاب طبيعى من الإلهة⁽⁷⁾.

المبدأ الثالث: الإلهة غير قابلة للفساد، فالقوانين المقدسة المنظمة للعالم تكون صورة من العدالة الكونية التي تعمل بتناسق صائب لا ينتهي ولا ينضب، فأنت لا تستطيع أن تجعل قانوناً ما يسير وفقاً لصلحتك بأى حيلة كالرشوة مثلاً (من قبيل تقديم القرابين، بناء المعابد، صنع الهدايا الثمينة لهذا الإله أو ذاك) أو الخضوع والخشوع humiliating والتوسلات entreaties والصلوات Prawers. فالسلوك الوحيد المعقول للوجود البشري أن يعمل بموجب النواميس المقدسة ليحملوا أرواحهم تتشبه بالروح الإلهية Divine Soul، تتشبه بذلك المبدأ الذي يهب الحياة

(6) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.

Plato, Laws, X. (886 a. f. 89 le. 899d; Jowett's Trans, pp. 269-285. ورلنج

(7) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.

لكل شيء، يحكم كل شيء، يقود كل شيء إلى الأفضل، وفي كلمة واحدة على الإنسان أن يحيا حياة من العدل وضبط النفس⁽⁸⁾، ليضمن عودة روحه إلى العالم الإلهي الذي جاءت منه⁽⁹⁾. فخلود الروح وبقاها بعد الموت لم يعد خرافة بعد أن أثبتت أفلاطون بقاها ببراهين مباشرة وفيها يذهب إلى القول بالقرابة بين النفس وبين الحقائق المعقولة⁽¹⁰⁾، وأعظم هذه الحقائق هي وجود الآلهة لأنها هي الأخرى غير قابلة للفساد، بل هي التي تهب النفس الخلود وعدم قابلية الفساد؟ إذ إن النفس جزء من طبيعة النفس البشرية.

المبدأ الرابع: الخطة الإلهية المقدسة، فالخطة الإلهية في تنظيم كل شيء إلى الأفضل تعنى أن يوجد بالنسبة لكل شخص موجود في العالم مكان معد، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض الناس تناسبهم حياة الزراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الإداري الحكومي⁽¹¹⁾، ولو أن كل فرد يتعلم أن يعرف نفسه ويكتشف قدراته واهتماماته ويعلم نفسه تبعاً لذلك فسيكون مؤهلاً أن يأخذ في الحياة مكاناً مرموقاً ويشغل الدور اللائق به، ولو يفي كل إنسان بوظيفته في المشروع الإلهي المقدس للأشياء، فستتحقق الخطة الإلهية، وستنعدم الحياة البشرية

(8) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191-192.

Plato, Laws, (905-907), pp. 292-294.

وراجع

(9) راجع براهين أفلاطون على خلوذ النفس وبالذات برهان التذكر، الترجمة العربية لـ«فيدون»، الدكتور زكي محمود، ص 28 وما بعدها.

(10) انظر: أوجست ديبس، أفلاطون، ص 91.

(11) لمثل نظرية أفلاطون في تعريف العدالة بأنها بقاء كل مواطن في المكان اللائق به في

«الجمهورية» جاء موافقاً لهذا الإيمان بالخطة الإلهية.

كثيراً إلى السبيل الأفضل وكل فرد سيحقق كل السعادة التي يكون كفؤاً لها⁽¹²⁾.

وهذه المبادئ الأربع التي آمن بها أفلاطون، تؤكد أنه مؤمن بوجود الآلهة وهذا الإيمان من شأنه في نظره أن يجعل الشخص بعيداً عن العصيان، لأنه لو قال نغير ما يثبت وجودهم سيكون خارجاً عن الدين الصحيح، ولقد عبر أفلاطون عن ذلك حينما قال على لسان الآتنيين:

« لا واحد من يعتقدون في وجود الآلهة مثلكما يعتقد في وجود القانون يقرّ أبداً باختياره بحججة خارجة عن الدين. أو يتغىّب بكلمة عصياني، ولو فعل ذلك يكون لأحد أسباب ثلاثة: أحدها ألا يكون معتقداً في وجود الآلهة كما قلت. أو ثانياً، يعتقد أن الآلهة موجودة ولا تعبأ بشؤون البشر. أو ثالثاً، يعتقد بأن الآلهة ترضي بسمولة عن تضرع وتتوسل إليها بالتضحيّة والدعاء والصلة لها »⁽¹³⁾

والمؤمن بوجود الآلهة، ذلك الإيمان العقلى الذى يؤيده بقين العقل واستدلالاته لابد له أن يقدم البراهين على ذلك، وهكذا فعل أفلاطون ضمناً، فقد قدم من خلال مناقشات المخاورين في محاوراته المختلفة، تلك البراهين التي فاقت في كثرتها ما قدمه الفلاسفة الآخرون كل على حدة ولذا فإننا لو نظرنا في أي البراهين المشهورة على وجود الله التي قدمها الفلاسفة، طوال تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها جمبياً قد ترجع إلى أفلاطون، ولعل أفضل دليل على أننا لا يجانبنا الصواب في هذا القول أن ننظر في ما قدمه أفلاطون من هذه البراهين.

* أولاً: برهان وجود الإله كعلّة فاعلة :

(12) Lodge (R.), Op./ Cit., P. 192.

براجع

Plato Laws, (903), p. 290.

(13) Plato, Laws, X, (885), p. 268.

براجع

Comford (F.M.), Op. Cit., p. 213.

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير، وفي هذا يقول أفلاطون: «إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علة، لأن من المستحيل أن شيئاً أياً كان ينشأ بدون علة»، ويقول: «إن كل ما ينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما ينتج (أى المعلول)»، ويقول أيضاً: «إذا، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً»⁽¹⁴⁾. ويقول كذلك «يجب أن نميز بين نوعين من العلل، النوع الضروري والنوع الإلهي، كما وجوب أن نستقصي النوع الإلهي في الأمور كافة، لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبعتنا إلى ذلك سبيلاً. أما النوع الضروري فيفرض البحث عنه بسبب الغاية المذكورة، مفكرين أتنا بدون هذه العلل الضرورية والإلهية لا نقدر أن نفقه حتى ولا المطالب وحدها التي نجد في السعي إليها، ولا أن نتال منها شيئاً، ولا أن نحظى بها على طريقة أخرى ولو قليلاً وعلى أي وجه من الوجوه»⁽¹⁵⁾.

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلومات عن العلل، وهو ما نشاهده في كل لحظة يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة في إمكانها أن توجد ما لم يكن موجوداً، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية، وجوب أن يكون هناك كائن متصرف بهذه القرى الموجودة لأن ما هو ثابت للمعلومات من قوى يجب أن يثبت للعدل بهيئة أكثر كمالاً⁽¹⁶⁾، وليس هذا الكائن سوى «الإله».

ثانياً : البرهان الكوني :

وهذا البرهان، أقدم البراهين وأبسطها وأقواها على الإقناع، وخلاصته أن الموجوديات لابد لها من موجود منها يتوقف على غيره، ونرى غيره هنا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة وجود ذاته، ولا يمكن أن يقال أن الموجودات كلها

(14) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار بياء الكتب العربية، 1947م، ص 37 - 38.

(15) أفلاطون، طيماؤس، للترجمة العربية، (69)، ص 321.

ونظر أيضاً ما قمناه من نصوص أخرى في الفصل السابق عن «نظريه الخلق».

(16) محمد غلاب، نفس المرجع السابق ص 38.

ناقصة، وأن الكمال يتحقق في الكون كله، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يعترفها القصور، فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبهما ولا يتوقف وجوبه على سبب سواه، ويُسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان الحرك الذي لا يتحرك أو الحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها⁽¹⁷⁾، ويفصل أفلاطون القول في هذا البرهان إذ إنه مؤسس على ظاهرة مرئية، حركة السماء، فكل حركة تفترض وجود محرك وتفترض سلسلة الحركات بأجمعها محركاً أعلى، وهذا المحرك لا يتلقى حركته من شيء آخر وهو الذي يهب نفسه الحركة، ولما كان كائن واحد هو الذي يستطيع أن يحرك نفسه بنفسه وهو الحياة لنفسه، ومبدأ لتنفس نفسه، فهناك إذن نفس تتولى حركات السماء، وهي لا مادية، عاقلة، حية، وهي قدرية تشمل عنايتها كل شيء وتنظم كل صغيرة وكبيرة في العالم المادي وفي العالم الأخلاقى في سبيل الخير العام⁽¹⁸⁾.

وقد سبق أفلاطون أرسطو إلى البرهنة على وجود الإله بواسطة الحركة، وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله، بل هو يعتبر عنه في الكتاب العاشر من «القوانين» بـ«نفس العالم» ولكن هذه النفس هي من فعل الإله، ومحجز هذا الاستدلال كما قدمه أفلاطون، أنه يوجد نوعان من الجواهر، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره وذلك مثل النفس، والثانية هو الذي يستطيع أن يمر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه، وذلك مثل الجسم، إذن فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني، وهذا الأول هو الذي يسميه أفلاطون بـ«نفس العالم» أو «روح العالم». ولما كان أفلاطون قد قرر آنفًا أن ما ثبت للملعون من قوى يثبت للعلة بعينها أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحرير لهذه العلة الأولى⁽¹⁹⁾.

(17) عبد المنعم الحفني، براهين وجود الله، القاهرة، الناشر مكتبة مدحولي الطبعة الأولى 1978م، ص 82.

(18) أوجست ديمس، نفس المرجع السابق، ص 151.

(19) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

ولعلَّ من أوضح الفقرات التي أثبتت فيها أفلاطون هذا البرهان في «القوانين» في الكتاب الثاني عشر، إذ يقول على لسان الأثيني:

الأثيني: هل نحن متأكدون أن هناك شيئاً يقودان البشر إلى الاعتقاد في الآلهة، كما أثبتنا من قبل؟

كلينياس: وما هما؟

الأثيني: أحدهما، ذلك الحوار حول النفس، الذي ذكرناه من قبل النفس هي المبدأ البكر والأكثر قداسة من كل الأشياء، وأن حركتها المولدة بهما الوجود الأبدى الدائم، والآخر، كان حواراً حول نظام حركة الكواكب وكل الأشياء بحكمها العقل الذي نظم العالم. ولو أن الرجل بحث في العالم بلا سطحية أو طيش، لم يجد هناك أحداً ملحداً بدرجة ما لم يجرِ تأثيراً مضاداً لذلك الذي يتخيله الكثيرون، ولأنهم يعتقدون أن هناك من يدبر هذه الحوادث بمساندة علم الفلك ومسايرة فنون البرهنة، يصبحون ملحدين لأن النظر إلى أقصى ما يستطيعون الرؤية يؤدي بهم إلى القول بأن حدوث الأشياء يتم بواسطة المضروبة، وليس بواسطة العاقل الكامل الخير »⁽²⁰⁾.

فالنفس كمبدأ ومصدر للحركة أساس جوهري في اللاهوت الأفلاطوني في «القوانين»، كما كانت أساساً للكون في «طيماؤس»⁽²¹⁾، وقد استدلّ أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرك أول هو «الإله».

ثالثاً: برهان «الغائية» أو «النظام»:

وهذا البرهان الغائي في أساسه نمط موسع من البرهان الكوني أو برهان

(20) Plato, Laws, XII, (966-967), p. 358.

(21) Duncan (Sir Patrick). Immorality of the soul in the platonic Dialogues and Aristotle. An essay in Philosophy, Vol. IVII, 1942. P. 308.

Plato, Timaeus. English Trans. by Cornford, (34 a-b), p. 58. وانظر كذلك

الخلق إذ يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسخيرها وتديرها، فالكواكب في السماء تجري على نظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تتآلف وتتفرق، وتصلح في ائتفافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتکفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق فيها الحياة بجموعها. وتکملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة. ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزمك لأداء وظيفة البصر في العين مثلاً - تعدد عليه أن يعنو ذلك كله إلى مجرد الصادفة والاتفاق. ويقال في كل حاسة من الحواس ما يقال في العين أو العيون التي تتعدد بتعدد الأحياء⁽²²⁾.

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون، إذ أنه كان دائم الحديث فيه، ويتلخص هذا البرهان لديه في إثبات غاية مراد الإله لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيماً كان أو حقيراً، فحكمة الإله لديه لا نهاية، تظهر واضحة في خلقه لتقن الصنع، البديع بالإحكام، فقد شاء أن يضع عنصري الهواء والماء بين عنصري التراب والنار لكي يكون جسم الكون مفعماً بالجمال والاتساق، وقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصفي به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعنى الانسجام⁽²³⁾. فمن ذا الذي يرى ويسمع هذا الانسجام الموجود في الطبيعة، والقوانين والتنظيمات فيها ولا يكون قادرًا على إعطاء سبب لذلك⁽²⁴⁾!

وقد جعل الإله رؤوسنا مستديرة لتشبيه الكرة الكونية العامة، التي هي أجمل الأشكال، لأن الرأس هي أشرف ما في الجسم الإنساني، بل هي فيه بيت القصيد.

(22) عبد المنعم الحفني، نفس المرجع السابق، ص 100.

(23) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 39.

(24) Plato, Laws, XII, (968), p. 359.

أما بقية الأجزاء في الجسم ف أكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربية للإنسان⁽²⁵⁾. وعلى الجملة فإن العالم آية فنبوة غاية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توحى الخير ورتب كل شيء عن قصد⁽²⁶⁾. ونجد دلائل أفلاطون على ذلك في كثير من الموضع في محاوراته المختلفة، فهو يقول في «طيماؤس»:

«فَلَنْقُلْ لِأَيْةً عَلَةً أَنْثَا الْمَنْشَ الصَّبِرُوْرَةُ وَهَذَا الْكُلُّ بِرَمْتَهُ، لَقَدْ كَانَ صَالِحًا، وَالصَّالِحُ لَا يَدْخُلُهُ حَمْدٌ مَا بِشَأْنِ أَيْ شَيْءٍ، وَلَا خَلَا الْحَمْدُ، أَرَادَ أَنْ تَحْدُثَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ وَهِيَ تَدَانِيهِ أَعْظَمُ مَدَانَةً، وَقَدْ يَقْبِلُ الرَّءُوْأَ أَتَمُّ الْقَبُولِ مِنْ أَنْاسٍ حَكَمَاءَ، إِنْ هَذَا مِبْدَأُ الصَّبِرُوْرَةِ وَمِبْدَأُ الْعَالَمِ الْأَسْمَى. وَيَصِيبُ كُلَّ الْإِصَابَةِ فِي قَبُولِهِ، لَأَنَّ إِلَهَ لَمْ أَرَادْ أَنْ تَكُونَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ جَيْدَةً وَلَمْ يَكُونْ شَيْءٌ مِنْهَا خَبِيْثًا، تَنَوُّلَ بَعْدَ هَذَا التَّصْمِيمِ كُلَّ مَا كَانَ مَرْثِيًّا غَيْرَ هَادِئٍ، لَا بِلَّ مَضْطَرِبًا وَمَصْطَخَبًا مَشْوَّثًا، وَتَنَلَّهُ مِنَ الْفَوْضِيِّ إِلَى النَّظَامِ مُمْتَنَدًا أَنَّ حَالَةَ النَّظَامِ أَفْضَلُ عَلَى كُلِّ وَجْهٍ مِنْ حَالَةِ الْفَوْضِيِّ وَلَمْ يَكُنْ حَلَالًا وَلَا يَحْلِ الْآنَ لِأَفْضَلِ الْكَائِنَاتِ أَنْ يَمْنَعْ شَيْئًا مَا لَمْ يَكُنْ أَبْهَى الْأَشْيَاءِ.

فَكَرِّرَ إِنَّ، وَبَعْدَ التَّفْكِيرِ وَجَدَ أَنَّهُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَصُدُّ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْمَرْتَبَةِ بِالْطَّبِيعِ كَوْنَ مَتَكَاملًا بِلَا فَهْمٍ يَفْضُلُ كَوْنًا مَتَكَامِلًا ذَا عَقْلٍ وَفَهْمٍ وَأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَؤْتَى أَحَدُ الْعُقْلِ بِوْنَ نَفْسٍ. وَبِنَاءً عَلَى هَذَا التَّفْكِيرِ جَعَلَ الْعُقْلَ فِي النَّفْسِ وَالنَّفْسِ فِي الْجَسْدِ وَهِنْدَسُ الْكُلِّ لِيَكُونَ بِالْطَّبِيعِ أَبْهَى الْأَشْيَاءِ وَيَنْجِزُ هُوَ خَيْرُ الْأَعْمَالِ، فَعَلَى هَذَا التَّحْوِي يَجِبُ القَوْلُ طَبِيقًا لِبِرْهَانِ مُحْتَمَلِ بِأَنَّ هَذَا الْعَالَمُ فِي الْحَقِيقَةِ كَائِنٌ حَىٰ نَوْ نَفْسٌ وَعَقْلٌ وَأَنَّهُ حَدَثٌ وَصَارَ بِعِنْيَةِ إِلَهٍ»⁽²⁷⁾.

(25) محمد غالب، نفس المرجع السابق، ص 40.

(26) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 81.

(27) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية، (29)، ص 30 . a-b 211 - 212.

وفي « فيليبيوس » نجد سقراط لا يرضى بموافقة محاوره أبروتختس ببساطة على برهان القدماء بل يناقش ويرهن هو على ذلك فيقول لنا: إن الأجسام الحية تتتألف من عناصر هي التراب والماء والهواء والنار، ونحن نلقى هذه العناصر نفسها في تركيب العالم، والحال أن هذه العناصر في الأجسام الحية، في جسمنا مثلاً، لا توجد إلا على حال بائنة مشوبة في حين أنها تتوافر في العالم وتبلغ من الكمية والذوعية درجات أسمى بكثير، فهي إذن لدينا عاريات ورهائن. وجسم العالم هو مغذى أجسامنا وعائلها. غير أن جسم واحد منها ذوروح، ومن أين يستمدتها، ما لم يكن جسم العالم ذا روح، حاوياً عقلاً يفوق نفسه قدرة وجمالاً، ولابد في الواقع من أن يوجد في العالم، كما يوجد فيينا ليس فقط قسط واسع من اللامحدودية يحصرها الحد، بل سبب أيضاً يسيطر على الاثنين معاً. وهذا السبب الكلّي « منظم السنين والفصول والشهور » يستحق أن يدعى حكمة وعقلاً، والحال أن الحكمة والعقل لا يحلان إلا في الروح وعلى هذا النحو يثبتت أفلاطون استدلاله على اعتقاد الحكمة بملك العقل ملكاً كلياً، ويحل الملكة التي طرحوها⁽²⁸⁾.

وبعد أن أكدّ أفلاطون هذه الاستدلالات في « القوانين » يعود كلينياس ليتساءل في المحاورة قائلاً:

« هل يوجد أدلة صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة ؟ » ويرد: إن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين، كل هذه براهين مؤسسة على وجود الآلهة⁽²⁹⁾.

فYSTEM العالٰM على هذا النحو الهندسى العظيم، لا يمكن أن يكون إلا من قبل مهندس أعظم هو « الإله ».

(28) انظر: تقديم أوجست بيس

وراجع كذلك: الفقرات (28 a.b.c.d.e)، من 209 - 212.

(29) Plato, Laws. X. (886), P. 269.

رابعاً : برهان « الإجماع » :

وهذا البرهان يسمى أحياناً بالبرهان الطبيعي، إذ إنه مأخوذ من فطرة الناس، وإنما هم العام الذي لا يتزعزع بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون، وتسييره طبقاً لما ت يريد، وكيفما شاء، وقد أخذ الفلسفة من هذا الإجماع لدى الناس برهانًا من البراهين التي توكل وجود الإله، الذي لو لا وجوده الفعلى لما آمن به هؤلاء الناس، هذا الإيمان الفطري. وقد قال أفالاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من "القوانين" حينما قال بأن واقعة اعتقاد كل الهلينيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل⁽³⁰⁾.

خامسًا : برهان « نظرية المُثل » :

وثلثة برهان آخر لدى أفالاطون لا نجد له لدى غيره من الفلاسفة، إذ أنه مرتبط بجزء هام من أجزاء فلسفته وهو نظرية المُثل، فقد رأينا أفالاطون يصنع المُثل لأنّه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال في « المأدبة » ومثال الخير في « الجمهورية » فقال عن الأول: « إنّه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق والغاية القصوى للعقل في جمله، لا يوصف أى لا يضاف إليه أى محظوظ لأنّه غير مشارك في شيء ولكنّه هو هو »⁽³¹⁾. وقال عن الثاني: « في أقصى حدود العالم يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة ولكننا لا ندركه إلا ونتحقق أنّه علة كل ما هو جميل وخير فهو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم وينجح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالاً

(30) ولنظر أيضًا: أوجست ديبس، أفالاطون، ص 151.

(31) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، 81.

وراجع: حديث ديوثيماس في محاورة « المأدبة »، الترجمة العربية، ص 68 - 70.

مهما يكن لها من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضًا فيشابه نموذجه الدائم فهو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن. وعناية الإله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعي الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على حال الصانع الأكبر»⁽³²⁾.

ويقول أفلاطون في «طيماؤس» مثيرةً إلى هذا البرهان:

« ومن جديد لا بد أن يبحث أيّها بشأن العالم هذا الأمر التالي: مهندس العالم قد صنع العالم يا ترى بالنظر إلى أي من المثالين، أبالنظر إلى المثال الثابت غير المتحول، أم بالنظر إلى المحدث؟

فإن كان هذا العامل جميلاً ومبدأه صالحًا، فجل أنة كان ينظر في صنعه إلى المثال الأول، وإن كان أمر لا يحل لأحد النطق به. فقد كان ينظر إلى المثال المحدث. ولكنه واضح لكل عاقل أنه كان ينظر إلى المثال الأول، لأن العالم من أبيه الصائرات ومبدعه خير العلل وإذا أحدثت على هذا النحو فهو يدرك بالعقل والفهم وقد أبدع طبقاً للمثال الثابت. ولما كانت هذه الأمور على هذا النحو فالضرورة الحتمية تقضي إذن بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما. وأعظم كل شيء أن يتندئ المرء بدءاً طبيعياً، فلابد إذن أن نميز بشأن الصورة ومثالها التمييز التالي: وهو أن المقالات والبراهين تمت بصلة القرابة إلى الأمور التي تفسرها وتبرهن هي عنها. فالثابت إذن والراسخ الواضح بعد (إدراك) العقل له، تلزمه براهين ثابتة لا تتحول وبليق قدر الإمكان أن تقوم هذه البراهين على أقوال لا تدحض ولا تنكر أو

(32) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 82.

وراجع كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، الكتاب السادس (511-510)، ص 426 - 428.

تترنّع وأن لا ينقصها شيء من القوة وال蔓انة»⁽³³⁾.

ويستمرّ أفلاطون في بيان برهانه مؤكداً أن منشئ العالم أو صانعه قد أنشأه محاولاً أن يكون شبيهاً بذلك المثال الثابت الكامل، وذلك المثال هو الكائن الذي لا يشوّه نقص في حين أن جميع الكائنات الأخرى ناقصة بالنظر إليه، إذ يقول:

«إذا ثبت لنا هذا، علينا أن نقول ما يعقب مباشرة هذه الأمور.

على شبه أي من الأحياء أنشأ العالم منشأه؟

لن نحط من قدر العالم وتشبيه بأحد الأشياء التي جعلت طبعاً من نوعالجزئيات لأن لا شيء يشبه الناقص ويمكن أن يكون جميلاً بل فلنفترض أنه يشبه غاية الشبه ذلك الكائن الذي تتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس لأن ذلك الكائن يشمل في ذاته جميع الكائنات العقلية كما ينطوي هذا العالم علينا وعلى كل الحيوانات الأخرى المنظورة. لأن الإله إذا شاء أن يشبه هذا العالم أعظم الشبه أيهما الكائنات المقلية وأكملاها في كل شيء، جعله حياً واحداً منظوراً، حاوياً في ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم»⁽³⁴⁾.

فالعالم المرئي إذن لدى أفلاطون عالم حي، وقد صنع بواسطة الصانع شبيهاً بالنموذج الخالد الذي هو المثال الحي الخالق بين المثل⁽³⁵⁾. ولعل ذلك المثال الذي يحاول أفلاطون في «طيماؤس» بواسطة نظريته في المثل، أن يبرهن على وجوده، هو مثال الخير الذي قد يكون أسمى تصور للإله وصل إليه أفلاطون.

ولم يكتف أفلاطون بتلك البراهين التي قدمناها من نصوصه ليثبت بها وجود

(33) أفلاطون، طيماؤس، الترجمة العربية (29 a-b-c)، ص 209.

(34) أفلاطون، طيماؤس، (30 d 31, a-b 31)، ص 213 – 214.

وقارن هذا بالترجمة الإنجليزية لكورنفورد

Plato, Timaeus, (30 c-d), p. 40.

(35) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, P. 39.

الإله، بل إنه بعد أن حاول الإثبات العقلى لوجود الإله، أراد أن يجعل الإيمان به فريضة على كل مواطن فى الدولة، فسن قانوناً من القوانين لتحمى به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أن إنكار وجود الإله جريمة فى الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى سوء السيرة وفسادها والإخلال بالنظام الاجتماعى⁽³⁶⁾.

(36) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.

وقد نظر كذلك: جورج سيلين، تطور فكر سيليني، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 106.

الفصل الثالث

صفات الإله الأفلاطونى

يدعى الإله في اللغة اليونانية Theos أو زيوس كما شاع في اللغات الأوروبية، وقد فسر أفالاطون تلك الكلمة بما يدل على إدراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل، إذ يزعم أنها مأخوذة من Theo بمعنى «أنا أجري أو أنحرك» في اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليس بحاجة إلى من يخلقها في نظر أفالاطون، وهي من ثم بحاجة إلى إله فالإله هو محرك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في السماء والأرض^(١).

وإذا تساءلنا عن ماهية هذا الإله عنده، لوجدنا أنفسنا أمام مشكلة معقدة منذ أن شرع في الحديث عنها، وهو يعطينا تطبيقات مختلفة وأسماء مختلفة لهذا الإله، فكثير من الأشياء إلهية لديه ويدعوها آلهة، فالصانع إله، فهو قد خلق العالم كما ورد في «طيماؤس»^(٢)، وكذلك النجوم والأفلال^(٣)، وألهة الديانة الشعبية المألوفة^(٤)، والعديد من الأرواح الخيرة في القوانين (الكتاب العاشر) موصوفة بالألوهية، وكثيراً من الممثل تدعى آلهة لديه بالفعل^(٥).

وقد أدت هذه الأسماء المختلفة للإله لدى أفالاطون إلى صعوبة تحديد ماذا يقصد بالتحديد من كلمة Théos، مما أدى وبالتالي إلى اختلاف شرائحة على ذلك. فقد قبل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن

(١) عباس محمود العقاد، نفس المرجع السابق، ص 35.

(٢) Plato, Timaeus, (34b - 92 c).

(٣) Timaeus, 40 d.

(٤) Timaeus, 40 e.

(٥) Hackforth (R.), Plato's Theism, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 439.

الصانع ليس شخصاً قائماً بذاته ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين»، وهي ليست قصة وقيل من ناحية أخرى إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحى بالذات والنفس الكونية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وألهة الكواكب وألهة الأولب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصرفون بالحكمة والخير) فain الإله بين هؤلاء؟ وكيف توحد بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الإجابة - كما يقرر يوسف كرم - اشتراك لفظ الإله في لغة أفلاطون، فهو يقصد «مبدأ التدبير» متمايلاً من المادة كل التمايز فحيثما وجده التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الموجود، فالنفس الكلية وألهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولو جيا إلا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والجمال والخير والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو مقوله الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطبع الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاورها جميعاً وهم من جهة أخرى موضوعون بعضهم ببعض. الصانع خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها وكلهم أجمل الموجودات. فإله الصانع من حيث هو علة نموذجية تحتدى وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب. صفات الواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب ضد الطبيعيين والسفسيطائيين، ولم يكن لسلالة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الإله بالواحد «الواحد بالذات»⁽⁶⁾ ويشارك يوسف كرم في هذا الرأي كل من جومبرتز وجويت، فجويت يرى أن الإله في «طيماؤس» ليس مختلفاً حقيقة عن

(6) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87 - 88.

مثال الخير فهما وجهان لنفس الشيء يختلفان فقط كاختلاف الشخص عن اللاشخص، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة فوجود الأول في تعبير ولغة الأساطير والآخر فلسفى⁽⁷⁾.

إلا أننا نجد من المفسرين من رفض هذه الهوية بين الصانع ومثال الخير - مثل أرنست كاسيرر - الذي قال: إنه بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره، سنتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا على نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء، فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية بينما تُعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم «الظلون المحتملة» أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة، ويوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أما فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعياً وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل شموجنا أو النمط الذى اتبעה الصانع الإلهي عندما قام بتشكيل عمله. فقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريباً بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى، والصانع الأفلاطونى خير ولكنه لا يُعد بأى حال «الخير»، إنه ليس «الخير» ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعنى هذا في الذهب الأفلاطونى اختلافاً أساسياً عترى عنه بوضوح محاورة «طليماؤس» ذاتها حيث يقول أفلاطون فيها:

«لو كان العالم حسناً بحق، وكان الصانع خيراً لأنثبت ذلك وجوب تطليعه إلى ما هو أبدى، ولو صحَّ ما لا يمكن قوله دون كفر، إن هذا سيدل على رجوعه إلى نمط مخلوق. من هذا سيرى الجميع ضرورة تطليع هذا الصانع إلى الأبدى لأن العالم هو أحسن المخلوقات، كما أنه أفضل العلل».

ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلة. إنها علة غائية أو صورية ولكنها ليست علة فاعلة. فهي تتبع عالم الوجود لا عالم الصبرورة وهناك فاصل حاد وهوَّة حقة تفصل بين هذين العالمين. ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر.

(7) Jowett (B.) : Introduction to "The Dia - Logues of Plato, Vol. II, P. 84.

ويجوز في الحق وصف فكرة الخير بأنها «سبب» كل الأشياء، بل ويتحتم ذلك، ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية. فإن نسبة «شخصية» إلى أية فكرة دليل على التناقض اللغظى لأن الفكرة معنى كلى وليس معنى فردياً⁽⁸⁾.

وإذا كان الصانع كما أشار البعض أقل مرتبة من الخير لأن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى الممثل التي يتمثلها الصانع⁽⁹⁾، فإن البعض منهم قد رفضوا التوحيد بين الخير والإله لدى أفلاطون. فالإجابة على السؤال هل توجد هوية بين الخير والإله لدى أفلاطون ليست سهلة - كما يرى بيرنست - فإذا كانت الإجابة عليه بوجود تلك الهوية لدى المؤلهين الناكرىن للوحي المحدثين فإن أفلاطون - كما يضيف بيرنست - قد أكد عدم وجود هذه الهوية، فالخير عنده ليس روحًا ولكنه مثال. وهذا يوضح كيف تجنب أفلاطون وحدة الوجود التي كان ينظر إليها على أنها مكافئة للإلهاد⁽¹⁰⁾.

ويشاركه هذا الرأى روس الذى يقول: إن كثيراً من المفسرين قد أقرروا بهذه الهوية⁽¹¹⁾ في نظام أفلاطون، ولكن هذا الرأى ليس مؤكداً، وسيكون الأصدق لو قلنا شيئاً أولاً: إنه بالنسبة لأفلاطون، بينما أى مثال، ومن ذلك مثال الخير دائمًا لهم طبيعة كلية تجده عندما يتحدث عن الإله يعني وجوداً له طبيعة خاصة ليست فاضلة فقط بل ذات وجود أسمى قدرًا وأرفع خبرية ويبعد هذا واضحًا في «فيدون» عندما يتحدث سocrates معللاً قدراته العقلية، والسبب الحق الإلهي (العقل الإلهي) المميز تمييزاً واضحًا عن الخير الذى يمثل حكمته فى العالم.

وأيضاً في الجزء الأول من «الجمهورية» حيث يؤكد أن مواطن الدولة المثالية لا بد أن يتعلم أن الإله هو الخير^{(b) 379a} فهو يعني بوضوح أنهم يتعلمون أنه

(8) فرنست كامپير، الدولة والأسطورية، ص 127-128.

(9) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، القاهرة، مؤسسة سجل للعرب، 1967، ص 470 - 471.

وراجع ما قلناه عن «الصانع» و«مثال الخير» في الباب السابق في الفصلين الثاني والثالث.

(10) Burnet (J), Greek Philosophy, Reprinted 1964. P. 274.

(11) نظر: أحمد فؤاد الأهواتي، أفلاطون، ص 80.

ليست الفضيلة هي الخير، لكن مدبر الكون هو الخير ولكن ثانية: في الجزء الميتافيزيقي «للجمهورية» يورد استعمالاً قليلاً جدًا لتصور الإله فهذا لا يكون حتى تأتي محاورة «السفسطائي» فنجد أفالاطون ما زال يؤكد أن الحقيقة الكاملة لا تخص فقط الممثل الثابتة التي لا تتغير بل أيضًا تلك التي تحيا وتعتقد، ولا حتى عندما نأتي إلى «طبيماوس» الذي نجده يعرض فيها بوضوح لوظائف الصانع وعلاقته بالمثل، ولا حتى في «القوانين» التي نجد فيها أن الممثل تبعد عن الفحص، والإله يأخذ المكانة الرئيسية في فكر أفالاطون.

وينتهي روس من تحليله هذا إلى أن وجهة النظر القائلة أن مثال الخبر في فكر أفالاطون مساوٍ للإله أو ذات هوية مع الإله، واسعة إلى حد كبير، وبُنيت على فقرة في «السفسطائي». وفيها نسب أفالاطون الحركة، الحياة، النفس، الإدراك إلى المثل ولكن هذا سicht في آخر الأمر أنه سوء فهم تمام على الرغم من أنه طبيعى جداً لهذه الفقرة التي تنتهى بتاكيد أن الحقيقة تشمل كلًا من الذى لا يتغير (المثل) وأيضاً الأنفس الإلهية والإنسانية⁽¹²⁾.

ويعلق تيلور على رأى روس قائلاً: إنه لا تجد صعوبة في افتراض أن الإله رمز خيالٍ «للحير» في التأله الأفلاطوني، فهو سطحة الإله أصبحت مشاركة الخلق في الخير ممكناً فـإله لا يكون مرادفًا للخير، وبالمثل يبدو من المستحيل أن تفترض أن الإله ببساطة يكون مخلوقًا مشاركًا في الخير، ويقرر تيلور أنه لا يستطيع فقط إلا أن يفترض أن هناك صراعًا لا يمكن حلـه بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والدين الأفلاطوني وفي الحقيقة إن التسوية بين الاثنين كانت هي المشكلة الأساسية لدى أفلوطين ووارثيه من الأفلاطونيين المحدثين⁽¹³⁾.

ويظل هذا الصراع مستمراً حتى في خطابات أفالاطون، ففي الخطاب الثاني يقول: إنه من الخطأ أن تفترض أن أيًا من المحمولات التي نعرفها يمكن

(12) Ross (Sir David), *Plato's Theory of Ideas*, pp. 43-44.

(13) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 232.

تطبيقاتها على ملك العالم King of The universe. وفي خطابه السادس يسأل أصدقاؤه ليقسموا بين الولاء باسم الإله الذي هو قبطان Captain كل الأشياء الحاضرة والآتية وهو الأب لهذا القبطان وعلته⁽¹⁴⁾، فهل الإله هنا هو القبطان أم هو الأب، وما علاقته كل منهما بالصانع؟

يجيب كوبليستون Copleston بأنه لو كان القبطان هو الصانع، فالاب لن يكون هو الصانع، ولكن لا بد أن يكون هو الواحد The One. ولعل هذا هو ما حدث بأفلاطون بعد ذلك أن يوحّد بين الأب والواحد أو «الخير»⁽¹⁵⁾.

والحق أن هذه المشكلة، التي رأينا كيف أثارها أفلاطون على لسان شرّاحه مشكلة الاسم الأكثر أفضلية لديه لمن يسمى إلهًا، لا يجب أن توقفنا حائرين. لأنها لا يجب أن تشغelnَا أكثر مما شغلت أفلاطون، فهو لم يكن مهتماً بتحديد من هو الإله الحقيقي، هل مثال «الخير» أم «الصانع» أم «الاب» أم «الواحد» أم «القبطان»، فكل هذه مسميات قد نوحّد لها معًا ونجعل بين بعضها والبعض هوية ونرفع بعضها مراتب فوق البعض. ولكنها في النهاية مثل لدى أفلاطون مراتب من الألوهية. فما يهم أفلاطون، كما أشرنا من قبل، أن يثبت للجميع من الطبيعيين والماديين ضرورة الإيمان بوجود الآلهة على صورة مجردة ومعقولة، لا على صورتها البشرية الفاسدة التي صورها بها شعراء اليونان القدماء، وعلى رأسهم هوميروس وهزیود وأن يثبت في أذهان مواطنيه الإيمان بعنابة الآلهة بشؤونهم ويرد على المشكين في ذلك. ولقد أفصح عن هذا التشكك على لسان أدبيانتوس في «الجمهورية» حينما يقول محاولاً تبرير الظلم الإنساني:

«ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة لا يجوز أنها لا تعيا بشؤون البشر؟ وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٌ للحرس على إخفاء أعمالنا عنها وحتى لو كانت هناك آلة، وكانت تهمت بشؤوننا فإن كل ما

(14) Copleston, Op. Cit., p. 203.

(15) Copleston, Op. Cit., p. 204.

نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي لا تروي نسب الآلهة وهموا أنفسهم هم الذين يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير في الآلهة وتحويمهم عن مقاصدهم «بالضحايا» والابتهايات الحارة والقاربين. وعلى ذلك فاما أن نقبل القولين مما واما لا نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم كان الأجدر بنا أن تكون ظالين، فسنجحتظ بتلك المقام، ونختم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام. وبهذا نفلت من العقاب. ولكن قد تقول: إن هناك عالماً آخر يعاقب فيه نحن أو أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسراراً وآلهة للتکفير لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤکدُه أكبر المجتمعات وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات الذين ينتظرون بيلسان الوحي الإلهي فعلى أي أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن نقال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكد لنا أعظم الثقات؟⁽¹⁶⁾.

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يورِد إجابة واضحة بشأن هذه التساؤلات في «الجمهورية» مع أنه قد ففيها تعريفة للعدالة الذي أوضح فيه أن هناك مثلاً للعدالة يجب أن نرقى للوصول إليه ومقتنلها. على الرغم من هذا فإنه قد قدم في «القوانين» إجابة منتظمة تبين أركان عقيدته حول الآلهة وصفاتها. ولعل باركر قد أصاب حينما قرر أن العقيدة الدينية التي يضمونها أفلاطون «القوانين» هي عقيدة ديانة طبيعية مبدأها الأساسي وجود «عقل إلهي» يتحكم في الكون وهو مبدأ يمكن إثباته من دراسة السموات⁽¹⁷⁾. ويدعو أفلاطون لهذا المبدأ بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها في بعض الأوقات. وأول أركان هذه العقيدة هو وجود الإله، والثاني هو العناية الإلهية التي تشمل الكون كله⁽¹⁸⁾. أما الركن الأخير فهو

(16) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (366)، ص 229.

(17) انظر براهين أفلاطون على وجود الإله في الفصل السابق.

(18) أورنست باركر، النظرية السيلنية عند اليونان، الجزء الثاني، الترجمة العربية، ص 334 - 335.

وراجع ما كتبناه عن هذا في الفصل السابق.

عدالة الإله التي لا تحيد ولا تميل، ومراعاته الثابتة للقانون الذي يسير عليه⁽¹⁹⁾.

ويثبتت أفلاطون هذه الأركان على لسان الأثيني في القوانين حينما يقول:

« سوف لا تكون هناك صعوبة في أن ثبت له أن الآلهة تعتنى بالصغير كما تعتنى بالكبير لأنه كان حاضراً وسمع ما قيل من أن الآلهة خيرة تماماً وأنها تعتنى بكل الأشياء »⁽²⁰⁾.

ويبدأ في مناقشة هذه الخيرية للألهة وعنايتها بشؤون الكون والبشر ردًا على أولئك الخصوم:

« الأثيني : والآن، دعنا نختبر أولئك الخصوم الذين يعترفون اعترافاً مشابهاً بوجود الآلهة ولكن مع الاختلاف، الواحد يقول بأن الآلهة يمكنها الظهور والآخر يقول: إنها لا تهتم بالأحداث الصغيرة، يوجد ثلاثة منا وأثنان منهم ونحن سنقول لهم في البداية: أنتم تسلّمون بأن الآلهة تسمع وتدرك وتعرف كل الأشياء ولا يمكن لها واحد الإفلات منها طالما أنه يحدث في الحس أو في إطار المعرفة: أسلّم بهذا؟

كلينياس : نعم.

الأثيني : وتسّلم أيضًا بأنها تملك كل القوة التي تجعلها تفني وتخذل!!

كلينياس : وهم طبعًا سوف يسلّمون بهذا أيضًا.

الأثيني : وبالتأكيد، نحن الثلاثة، وهما الاثنان، الخامسة ككل، نسلّم بأنها خيرة وكاملة.

كلينياس: بالتأكيد «⁽²¹⁾.

(19) نفسه، ص 335 - 336.

(20) Plato, Laws, X, (90), P. 286.

(21) Plato, Laws, (901), P. 288.

ويختتم أفالاطون هنا النقاش على لسان الآثيني قائلاً:

« الآثيني : وبعد، هل هذه المزاعم الثلاثة: أن الآلهة موجودة، تعنى بشئون البشر وأنها لا تقتنح أبداً بفعل الظلم، أصبحت مثبتة بمقدار كافٍ؟ أستطيع القول أنها كائنة فعلًا؟

كلينياس: لك موافقتنا التامة على حديثك «⁽²²⁾

ولقد اتفق الرواقيون مع أفالاطون وأرسططو على أن فكر الإله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدبر الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، ويسهر على بقائهما وصونها سهراً موصولاً. وإن فالقدر من هذه الناحية يمكن أن يُطلق عليه اسم «التدبير» الذي وضع الأمور في نصابها، ولم يترك «للمصادفة» منفذاً تنساب منه، أو اسم «العنابة» الحاضرة في العالم كله التي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون ⁽²³⁾.

ولكى لا ننسى، فهم المعتقدات التي قدمها أفالاطون حول رأيه في الإله وصفاته في «القوانين»، يجب أن نلاحظ تلك النقاط التي قدمها، تبلور بعناية.

أولاً : إن الإله لدى أفالاطون نفس Soul وليس مثالاً Form أو صورة. فالحركة - التي تحرك ذاتها تعد محركاً أعلى - معروفة لدى أفالاطون. والفارق الأساسي في اللاهوت بين أفالاطون وأرسططو هو بالضبط أن أرسططو يصر على وجود محرك لا يتحرك خلف ذلك المحرك لذاته ليبقى مصدرًا أكثر قدسيّة للحركة. أمّا الإله أفالاطون كمتّأمِل للمُمثّل وموجدها ثانية في نظام العالم المحسوس، وهذا ما عبر عنه التساؤل القديم الذي قدمه في «فيبدون» عن السبب في وجود الصورة (المثال) للعالم المحسوس؟ «هل هذا الإله هو السبب؟» الوجود الحكيم الخير النام يصنع

(22) Plato, Laws, (901), P. 293.

(23) عثمان أمين، للفلسفة الرواقية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1971م، ص 188 - 189.

نظام العالم المحسّيس بعد أن يتأمل النموذج في عالم الصور (المثل) ⁽²⁴⁾.
ولأول وهلة يجب أن تلحظ أن النموذج الأزلي يبني العالم على صورته هو
واحد بالذات، وهو عالم المثل، أما النموذج المتحول الذي ينحيه أفلاطون فلا يمكن
أن يكون سوى الصيغة الخام والتبدل بلا رابع ولا قاعدة أى المادة. بيد أن هذه
الطبقات التي يقبلها المفسرون ليست أكيدة على الإطلاق فالنموذج الأزلي هو في
الواقع «الحى بذاته» الحالى فى كيانه صور كل الأحياء أو ماهياتهم الأزلية. و
«الحى بذاته» هو شيء أسمى من مجموعة المُتَلَّ أو العالم العقول.

أما النموذج المتحول فهل هو الصيغة فقط لا أكثر ولا أقل؟ لا يمكن
بالأحرى هو أيضًا عالماً، مهما تنشوش وتناقض تنظيمه، ومهما فرض أن ذلك
التنظيم فيه قد يكون عابرًا؟ إن «الحى بذاته» يشمل لا روح العالم الكامل فقط بل
جسم ذلك العالم أيضًا، وهذا ما يشير إليه أفلاطون في حديثه عن العناصر، إذ أنه
يقر أن لهذه العناصر أيضًا مُتَلَّ ⁽²⁵⁾.

ثانية: لم يكن الإغريق يشعرون بأهمية التساؤل: إله واحد أم آلهة كثيرة؟ فكلا
الأمرین سواء، إله، واحد أم آلهة كثيرة. لكن عبارة «الروح الفضلى أو السامية»
تظهر أن هناك روحًا واحدة تكون سامية، وما لا شك فيه أن الروح تعد مسؤولة عن
الحركة الواحدة الأولى التي هي من وجهة نظر الفلك الأفلاطوني، الحركة الخاصة
بالسماء الأولى. وهذه الروح قد تكون في لحة خاصة هي الإله. أما كيف تنسب هذه
الروح إلى تلك التي تحركها فلا يخبرنا أفلاطون بذلك رغم أنه يقدم آراء بديلة ⁽²⁶⁾.

ثالثاً: مهما كان تفكيرنا في تأليه من هذا النوع، فإنه يبدو واضحاً، أتنا لا
نستطيع - كما أشار تيلور - أن نجد أى مبدأ آخر لدى أفلاطون بدون قصره على
لغة أفلاطون الخاصة. وسوف نلاحظ أنه على الرغم من أن الاعتقاد الدينى في

(24) Taylor (A.E), Op. Cit., p. 492.

(25) لبيريفو، تقديم ترجمته الفرنسية لطيلموس، الترجمة العربية، ص. 48.

Plato, Laws, 899 s.

(26) انظر:

إله لم يكن بدعة جديدة لديه بالطبع، إلا أن التالية كعقيدة معترف بها وقائمة على برهنة علمية قد قدم لأول مرة في الفلسفة في «القوانين» فأفلاطون هو مبدع التالية الفلسفية⁽²⁷⁾.

وإذا وضعنا في اعتبارنا عقيدة أفلاطون وأركانها، وأيضاً تلك النقاط الهمة التي قدمها تيلور لاستطعنا أن نتعرف على صفات الإله الأفلاطوني من خلال محاوراته المختلفة. وأهم صفات الإله كما بين أفلاطون، أن الإله خير، بل إنه يرى أن الإله ليس خيراً فحسب، بل هو الخير ذاته، وهو علة كل خير في العالم. يقول أفلاطون:

« .. وعلى ذلك، فالإله ما دام خيراً، فهو ليس علة كل شيء كما يشيع بين الناس وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره »⁽²⁸⁾.

والإله أيضاً لدى أفلاطون منزه عن الحركة لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالماً من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكن أكثر كمالاً، وهو أزلى وأبدى لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحدد وجوده بائي حال، أما بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوديه نفسه لأنه لا يكون إليها حقاً إلا إذا كان كاملاً من كل وجه. ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة⁽²⁹⁾.

ويوضح أفلاطون هذا الكمال والثبات الذي يتتصف بهما الإله في «الجمهورية» حيث يقول:

« سقراط : وإن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من

(27) Taylor (A.E), Op. Cit., pp. 492-493.

(28) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(29) محمد غلب، نفس المرجع السابق، ص 36-37.

الصناعة ألم كليهما معًا، هو أقل الأشياء تعرضاً لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

- إنه كذلك.

- ولكن لا شان أن الإله وكل ما يتصل به مطلق الكمال.

- هذا طبيعي.

- وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صوراً عديدة بفعل عوامل خارجية.

- إنه لأبعدها عن ذلك دون شك.

- ولكن ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحوّرها؟

- بلـى، من غير شك، لـو صـحـ آنه يتـغـيرـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ.

- ولكن هل سيغيـرـ ذاتـهـ، فـيـ هـذـهـ حـالـةـ، إـلـىـ ماـ هـوـ أـكـمـلـ مـنـهـ وـأـجـمـلـ أـوـلـمـ هـوـأـرـدـأـ أوـ أـقـعـ؟

- إن صـحـ آنه يتـغـيرـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ، فـبـإـنـ تـغـيرـهـ سـيـكـونـ إـلـىـ مـاـ هـوـأـرـدـأـ
بـالـضـرـورةـ، ذـلـكـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـقـولـ: إـنـ الإـلـهـ يـفـتـقـرـ إـلـىـ أـيـةـ مـرـتـبـةـ مـنـ مـرـاتـبـ
الـجـمـالـ وـالـفـضـيـلـةـ»⁽³⁰⁾.

ومن خصائصـ إـلـهـ أـفـلـاطـونـ أـيـضـاـ، آنهـ العـلـةـ الـأـوـلـىـ أوـ العـلـةـ العـلـيـاـ التـىـ
أـوجـدـتـ الـكـوـنـ وـمـاـ فـيـهـ، أـمـاـ عـنـ عـلـةـ إـيجـادـ الـكـوـنـ فـهـىـ عـنـهـ كـمـاـ عـنـدـ أـسـتـانـهـ
سـقـراـطـ التـفـضـلـ وـالـإـحـسـانـ وـإـيجـادـ كـوـنـ يـتـمـشـ نـحـوـ الـكـمـالـ، وـهـوـلـهـذاـ خـلـقـهـ عـلـىـ آنـمـ
استـعـدـاـ لـهـذـاـ الـكـمـالـ لـيمـكـنـ تـحـقـيقـ صـلـةـ الـخـالـقـ بـالـخـلـوقـ لـأـنـ لـوـلـمـ يـكـنـ الـعـالـمـ
مـسـتـعـدـاـ لـلـسـيـرـ نـحـوـ الـمـثـلـ لـكـانـتـ الـصـلـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ إـلـهـ مـسـتـحـيلـةـ⁽³¹⁾.

(30) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (381)، ص 251.

وراجع أيضـاـ : Plato, Republic, English Translation by Lee, (381), P. 119.

(31) محمد غـلـابـ، نفسـ المرـجـعـ السـابـقـ، صـ 37.

وقد عُدّت محاورة «طليماوس» لهذا محاورة علمية يصحّ فيها أفلاطون العلم المادي في زمانه، ليفيد منه تفسيره للكون والإنسان. ويصحّ فيها كذلك الكونيات القديمة. وبدلًا من أن يحنو حذوها فيجعل أصل الأشياء مبدأً أعمى، وبدلًا من أن يقول ببسق السماء والأرض في الوجود ثم يتبعهما بالآلهة والعقل الإلهي، قال أولاً بعلة عليا وهي الإله الذي خلق النفس التي تتصور بفضله النظام الأمثل ففترضه على المادة⁽³²⁾.

ولكننا على الرغم من أننا لا نجد عند أفلاطون تعريفاً واضحاً لهذا الإله فإنه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل في آن واحد فلئن كان العالم إلهياً، فما ذلك إلا لأن الإله يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهي هو النظام الذي أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلا الغوضي والتشوishi⁽³³⁾.

وإله أفلاطون أيضًا هو علة الجمال في هذا العالم لأنّه من أهم صفاتاته، الجمال المطلق⁽³⁴⁾، وما الجمال في هذا العالم إلا وسيلة تدفعنا إلى التطلع العلوى الذي يربطنا بالعلة الأولى - كما يقول برقلس في شرحه على القوياس - بينما يستخرج كلمة الجمال من الفعل ينادي أو يدعى ويضيف أن الجمال هو القوة التي يدعوا بها الإله جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التي تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب Eros وهو أول مخلوقات العقل الإلهي ويربط الجمال جميع الكائنات بعلتها الأولى⁽³⁵⁾.

فالخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلة الأولى، فإذا اعتقدنا في هذه العلة أنها معدن الخيرات ومعطيتها، وأنها الخير بالحقيقة، ووصفناها بذلك فقد أصبحنا الحق بحسب ما يمكن في أنفسنا تصوريه وذكرناها بما قدرنا عليه

Roberts (Eric J.) Plato's view of Soul, P. 376.

(32) انظر:

(33) أوغست ديبس، أفلاطون، الترجمة العربية، ص 150.

(34) راجع ما كتبناه عن «الألوهية وعلاقتها بعالم القيم».

(35) لميرة مطر، هامش ترجمتها العربية لـ «فليدروس»، ص 79.

من العبارة فاما بحسب ما تستحقه فإن الأول بنا أن نقول: إن هذا الوصف في غاية النقصان عن استحقاقه، وذلك قد أورده أفالاطون - فيما يذكر أبرقلس - حين قال: إن المبدأ الأول، وهو الإله الأول، أعلى وأشرف وأشد تعرفاً من المعقولات ومن كل جوهر وأنه حق، قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة، وشبه مثاله الذي لا تدركه الأوهام ولا تخفيط به الأوصاف، إنه كما تكون الشمس في الأشياء المحسوسة كذلك البارى في الأشياء المعقولة⁽³⁶⁾. فإلهه هو الموجود الكامل ودرجات الآلهة الأخرى متناسبة مع مراتب الوجود، ومع ذلك فرأى أفالاطون الأخير كما بسطه في «القوانين» أنه لا يجب أن يجعل الإله الأسمى موضوعاً للبحث لأن ذلك يُعد من الضلال والفجور⁽³⁷⁾.

فإله أفالاطون، بعد كل ما أورده له من صفات، ينصحنا في نهاية ما كتب بالأنجعه موضوعاً للبحث، لأنه أسمى من أن يبحثه بشن ووضع وجوده وصفاته موضع النقاش وخاصة إذا كان هؤلاء هم الملاحنة.

وإذا كان أفالاطون قد قدم لنا تصورات مختلفة لما يقصده بالإله، فما كل تلك التصورات والسميات إلا صفات للإله الذي يعتقد في وجوده ويؤمن به، فإلهه لديه كما نرى - رغم أنه لم يقرر ذلك صراحة - ليس «الصانع» وليس «الخير» وليس «الأب» وليس «القبطان» وليس «الواحد» بل هو الإله الذي يتصف بأنه صانع وخبير وأب للعالم وبقطان الأشياء وواحد، وما الآلهة الأخرى المتعددة إلا آلهة ثانوية أوجدها هذا الإله اتساعده في إيجاد العالم. فكل هذه السميات إذن ليست إلا صفات للإله الذي عانى أفالاطون من أجل إثبات وجوده المجرد والبرهنة على هذا الوجود بالبراهين العقلية.

(36) أبرقلس، أسطو ذوسيس الصغرى، نشره عبد الرحمن بدوى في كتابه «الأفلاطونية للمحدثة عند العرب»، الذويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1973م، ص 257.

(37) أحمد فؤاد الأهوانى، أفالاطون، ص 131.

وانظر كذلك: Plato, Laws, VII. (821), P. 204.

الباب الرابع

إله أفلاطون بنظرة نقدية

تمهيد

الفصل الأول: أفلاطون الإلهي في الفكر الإسلامي

الفصل الثاني: إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الثالث: إله أفلاطون بنظرة عقلية



مرکز تحقیقات قرآن و حدیث

تمهيد

لقد تعززنا في الصفحات السابقة لدراسة الإله الأفلاطوني من خلال فلسفة أفالاطون نفسه وعلاقته بأهم أجزائها، ومعنى علاقتها بنظرية "المُثل". ولعل معرفتنا بـإله أفالاطون من خلال نصوصه وتفسيراتها، ستجعلنا نقدم في هذا الباب عرضاً لتأثيرات تصور أفالاطون للـإله في الفكر الإسلامي والغريبي الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية، لأن إله أفالاطون على سبيل المثال قد انتقل إلى الفكر الإسلامي خاصة من خلال إحدى محاوراته، وعبر شروح تلاميذه أمثال فيلون السكندرى، وأفلوطين الذين نشأوا في ظل الديانة الوليدة في هذه المرحلة وهي الديانة المسيحية، وكذا من قبلها اليهودية فتشرباً بهما وقدما فلسفات خلطت بين أفالاطون وبين الكتب المقدسة مما قرب صورة هذا الإله الأفلاطوني أكثر إلى التصور الإسلامي، مما جعل الفلاسفة المسلمين يقرّرون هذا التصور إلى تصور دينهم، ويحاولون التوفيق بين التصور اليوناني للألوهية وبين التصور الإسلامي للــله.

وكل ذلك ستتعزز لتأثيرات إله أفالاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لنرى على أي وجه فهم الغربيون المحدثون إله أفالاطون، وهل ما يزال هذا التصور اليوناني يترك بصماته على هؤلاء الفلاسفة؟ ولترى إلى أي حد يتدخل أفالاطون تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين يعيشون في ظل تصورات دينية للألوهية. ولعل هذه النظرة إلى كيفية فهم هؤلاء الفلاسفة لإله أفالاطون تذكرنا من تقديم فهم معاصر لإله أفالاطون بحسب ما رأينا تصوره من خلال نصوصه، وكذا من خلال التصورات المعاصرة للألوهية.

وعلى أي حال فالإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية بشكل عام شرّه الأفلاطونية. فقد تسربت التصورات الأفلاطونية إلى المسيحية وصيغتها بالمتالية وقعدت قواعدها، فقد كان أثر أفالاطون الإلهي فيها يفوق أثره في الاثنينيين أنفسهم

و خاصة في الألوهية^(١). وهذا ما حدث أيضاً بالنسبة للحضارة الإسلامية التي اتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو في الكندي والفارابي صاحب "الجمع بين رأى الحكيمين" والذي كتب في المدينة الفاضلة متأثراً خطى صاحب الأكاديمية. حتى اليوم نجد الأفلاطونية شائعة بين الناطقين بالضاد فنحن ما زلنا نقرأ عن الحب الأفلاطوني، والبحث الأكاديمي والتفكير المثالى وغير ذلك مما يجري على كل لسان. ويعرفه كل مثقف ولكنه لا يعرف ما وراء ذلك من فلسفة تنادي بهذا الضرب من الحب أو هذا اللون من البحث أو هذا النمط من التفكير، وكل هذا إلى جانب أن أفلاطين كان أول من حارب المادية حتى قضى عليها بقوة جده وعظامه فلسنته وتأييده القول بالعناية الإلهية^(٢).

وإذا كان هنا هو مبلغ تأثير أفلاطون في الحضاراتين الغربية والערבية بشكل عام، فإنه قد أثر بصورة أكثر تلقائية و مباشرة في تصور هاتين الحضاراتين للألوهية من خلال محاوراته ومن خلال تلاميذه. وإذا كان سنكتفي بدراسة تأثيراته على الفكر الإسلامي بشكل موسّع فإننا سنغشّر بسرعة على مدى تأثيره في الفكر المسيحي أيضاً لكي نعبر من ذلك إلى دراسة تأثيره في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

والحق أنت لا تستطيع أن تنتقل إلى دراسة مثل هذه التأثيرات دون الإشارة إلى المعبر الذي استطاع من خلاله التأثير في كل من الفلسفتين المسيحية والإسلامية. وهذا المعبر يتمثل أساساً في أفلوطين، وإن كان البعض يضع الرواية حينما أكدت العناية الإلهية⁽³⁾ وفيرون السكندرى ضمن معابر الفكر الأفلاطونى إلى الفكر المسيحي والإسلامي. وبالنسبة للرواية فإننا نرى أنها قد مرت فلسفة أرسطو أكثر مما مرت بـ فلسفة أفلاطون ولذلك نجد تأثيراتها في الألوهية أقل منها في المنطق.

(١) أحمد محمد محبى، في فلسفة الحضارة، (١) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة دارة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ، ص 99 - 100.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، نفسه، ص 8.

(٣) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 136.

أما فيلون فإنه قد استطاع المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية⁽⁴⁾، وإن كان يميل إلى الجانب الآخر على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جلياً في تغليبه الوحي الإلهي على العقل، وتأكيده - مع الأديان - أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده - كما كان عند أفلوطين - فوق العقل، ويليه "اللوجوس" الذي يتوسط بين الإله والعالم المادي. وينطوى اللوجوس على المثل أو المبادئ التي يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لم يكن يرضي به الكثيرون من شرّاكه، وإن كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير، وأقرّ وضع المثل الأفلاطونية في العقل الأول.

(4) ولعل ذلك التوفيق لدى فيلون يرجع إلى أن عامة اليهود كانوا يرون أن الفلسفة هي عنوان الكفر والإلحاد دون ريب لو شاء. أما العلماء منهم فقد انقسموا إلى قسمين: قسم شك في دينه وتذكر له، وقسم اعتز بهذا الدين السماوي، ودرس هؤلاء إلى جانب الشريعة الفلسفية لاستعانتها بها في الدافع عن عقيدتهم ولبيان محاسنها. وقد فاخر هؤلاء بسيق التوراة للفلسفة في الكشف عن خفاقي الكون الماورئي منها والطبيعة، حتى إن نزمنيوس يعلن في القرن الثاني للميلاد: إن أفلاطون ليس إلا موسى يتكلم اليونانية، وأصبحت بعض الحاليات اليهودية لا تقرأ للتوراة إلا في الترجمة اليونانية التي قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد الثان وسبعين حيراً من يهود مصر، وكان الكثير منهم يعتقد أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضاً. وهذه الحالة سهلت على يهود مصر الإطلاع على آثار فللسنة الإغريق والحكم على آرائهم. (محى الدين عزروز: علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مجلة الهدى، العدد الرابع، السنة الخامسة، 1978، دار الشاعر الدينية، ص 82. وكذلك د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 24). وكان من نتيجة ذلك ليكتنوا أن يهود الإسكندرية أخذوا يشرحون التوراة شرعاً على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعادات الأسرار فكانوا يذولون للفضل الأول من سفر التكوير مثلاً بأن الله خلق عقلًا خالصاً في عالم المخلق هو الإنسان المعمول ثم صنع على مثل هذا المعلم عقلًا قرُب إلى الأرض (وهو آدم)، وأعطيه الحس (وهي حواء) معونة ضرورية له، فطارع العقل الحس وإنقاد للذلة (الستة في الحبة التي وسوس لك حواء) فولدت النطفة في ذاتها الكرياء وهو (قابل) وجسم الشرور، وانتهى منها الخير (وهو قابل) وما تنت موتاً خلقها. (يوميف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 248)، ولعل هذه التفسيرات هي التي أوجحت وشجعت فيلون على ما قدمه من توفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية، ويز فيهاتأثير أفلاطون كما يبرز في تلك التفسيرات.

زلجع في فلسفة فيلون التوفيقية: د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، 1995م، ص 58 وما بعدها.

على أن المُخْلُق أو النماذج التي ينطوي عليها العقل الإلهي قد امتنجت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائط إلهية تصل المسافة بين الله والعالم المحسوس. فالله في رأيه، لا يُؤْرِف العالم المحسوس إلا عن طريق هذه الوسائل⁽⁵⁾.

وكل تلك صارت عليه الله عنده على نوعين: عليه مطلقة وعليه نسبية، تندوان في هذه العبارة: «إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب، ولكنه صنع أيضًا الأشياء التي لم تكن من قبل، وهو ليس صانعًا فقط، ولكنه خالق». يريد أن العالم المعمول حلق من العدم ولذا للأرواح خلو من المادة ولدها الله كما يلد العقل أفكاره أمًا العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لامة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الإله والمادة، كما يذهب إلى ذلك أفالاطون، وبجعل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته فلا يخلق من الله وحده إلا الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية⁽⁶⁾.

ويستبعد روفو أن يكون مصدر هذه الأنكار عند فيلون هو تفسيره لنصوص الديانة اليهودية وبرى أنه قد اهتدى إلى نصوص بعض المفسرين القدماء لمحاورة «طيماؤس» ونصرص الرواقية، والمسائين وصاغ منها كل فلسفته⁽⁷⁾.

وعلى أى حال فقد كان تأثير فيلون أقل بكثير فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسيحيين أو المسلمين من تأثير أفلوطين الذي كان من الشرائح الأمانة لأفالاطون وهو المسؤول عن تعذيبه بكثير من العناصر اللاهوتية الشرقية، إذ أن اسم أفالاطون هو أول ما يقفز إلى المخيّلة عند البحث في أصول فكر أفلوطين^(*) ولن يماري أحد في أن تعاليم أفلامون كان لها أكبر الأثر عليه حتى أكد هو في كثير من الأحيان أنه

(5) فؤاد زكرياء: دراسة حول التساعية الرابعة لأفلاطون، ص 18.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 12.

(7) Rivaud (A.), Histoire de la Philosophie Tom Paris, 1949, P. 432.

(*) مما يذكر هنا إندا قد درسنا أفلوطين وأكدا على مصربيه وعلى الأصول الشرفية لمذهبة الفلسفى وقلنا من ذمة التأثير اليوناني عليه.

لنظر: د. مصطفى الشار: أفلوطين فلسفاؤ مصربياً، شر بكتاب نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية وفينيقيا، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.

إنما يذكر بوجى أفلاطون وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به.

والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جلياً حين ندرك أن الكثير مما سُبِّب إلى أفلاطون قد سُبِّب أيضاً إلى أفلوطين، فما يُقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد وأن فلسفته كانت نديراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا يعني ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون. فنيتشه وروه Rhöd يؤكد أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نزعة راهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتب على ذلك أن احتللت نظريات أفلاطون الأصلية باراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر⁽⁸⁾. ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهماً مستقلأً لا تشوه شائبة – كما يقول هوفمان – إلا بعد أن قام شيلر ماخر Schleiermacher وہیندورف Heindorf بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها وقام بورمان Buttmann بأفلاطون نظرة مستقلة من بيته الأصلي، لا من خلال ما حدث من تطورات تالية لمذهبة، أو من خلال الأفلاطونية المحدثة على الأخص⁽⁹⁾.

وإذا كان هذا ما قد حدث بالنسبة للغربيين الذين لم يفهموا أفلاطون منفصلاً عن أفلوطين إلا في القرن التاسع عشر بالفعل، فإن شيئاً شبيهاً بذلك قد حدث بالنسبة للعرب والمسلمين وفلسفتهم الذين .. رغم ما قاموا بترجمته من أعمال أفلاطون – قد خلطوا كثيراً بينه وبين أفلوطين من خلال بعض النصوص المجهولة المؤلف أو المنسوبة خطأ إلى أفلاطون كما سنرى في الفصل القادم.

وهذا ما يجعلنا نتوقف لنعرض لذكر العناصر الأفلاطونية التي دخلت

(8) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 13 - 14.

(9) Hoffman (E.), Platon, Zurich, Artemis - Verlag, 1950, P. 29.

الأفلاطونية حتى تتبين كيف أثر أفلاطون في أفلاطون، وتحدد وبالتالي العناصر الأفلاطونية التي دخلت الفكر الإسلامي والغربي عن طريق أفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

فقد أخذ أفلاطون بالتفرقـة الأفلاطونـية بين العالم العـقلي والـعالـم الحـسـي، ووصف العالم العـقلي بـأنـه مصدر الـجـود والـقيـم العـلـيا. فهو عـالـم الحـقـيقـة الذـي يتضـمن مـجـادـى وجـود كلـ شـىء، وهو مصدرـالـحـق لأنـه سـيـتمـدـ الحـكـمةـ والـعـلـمـ وهو مصدرـالـخـيرـ والـجـمالـ فـيـ الـوـجـودـ. وهذاـ العـالـمـ مرـتـبـ علىـ نـظـامـ يـتـوجـهـ الـمـطـلـقـ الذـي يـشـيرـ إـلـيـهـ أـفـلـاطـونـ بـأـسـمـاءـ مـخـتـلـفـةـ، فـيـسـيـمـهـ تـارـةـ الـأـولـ، وـالـواـحـدـ، وـالـخـيرـ تـارـةـ أـخـرىـ، يـلـيـهـ العـقـلـ الـكـلـيـ يـلـيـهـ النـفـسـ الـكـلـيـةـ. وـمـنـ هـذـهـ الـأـقـانـيمـ الـثـلـاثـةـ يـتـكـونـ العـالـمـ العـقـلـيـ ولاـ يـنـبغـيـ أـنـ نـفـرـضـ أـكـثـرـ مـنـ هـذـهـ الـأـقـانـيمـ الـثـلـاثـةـ لـأـقـلـ مـنـهـاـ فـيـ الـعـالـمـ العـقـلـيـ⁽¹⁰⁾. وـيـجـعـلـ أـفـلـاطـونـ العـقـلـ بـيـنـ مـرـاتـبـ الـمـوـجـودـاتـ فـيـ مـنـزـلـةـ صـانـعـ الـعـالـمـ Demiurg عندـ أـفـلـاطـونـ كـمـاـ يـجـعـلـهـ أـيـضاـ مـتـضـمـنـاـ لـ"ـالـمـذـلـ"ـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ عـدـاـ مـثالـ الـخـيرـ لـأـنـ الـخـيرـ هـوـ "ـالـأـولـ"ـ وـيـدـلـلـ عـلـىـ تـضـمـنـهـ الـمـذـلـ بـقـوـلـهـ: إـذـاـ كـانـ الـعـالـمـ الـعـنـوـيـ خـارـجـاـ عـنـ الـعـقـلـ، فـالـعـقـلـ لـاـ يـمـلـكـ الـحـقـيقـةـ فـيـ ذـاتـهـاـ بـلـ لـهـ صـورـتـهاـ، كـمـاـ يـمـلـكـ الـلـاشـيـ صـورـةـ الشـيـءـ، وـالـعـدـمـ صـورـةـ الـوـجـودـ. إـنـاـ كـانـ لـاـ يـمـلـكـ الـحـقـيقـةـ فـيـ ذـاتـهـاـ فـنـذـكـ حـجـةـ ضـدـ كـمـالـ الـمـفـروـضـ، لـكـنـ مـاـدـامـ قـدـ فـرـضـ فـيـ الـكـمـالـ فـهـوـ مـتـضـمـنـ حـقـاـ "ـالـمـذـلـ"ـ وـكـانـتـ هـىـ مـوـجـودـةـ فـيـ لـأـنـهـ لـاـ تـخـرـجـ عـنـدـئـىـ عـنـ كـوـنـهـاـ مـعـقـولاتـ، وـإـنـ كـانـتـ مـعـقـولاتـ كـلـيـةـ فـحـسـبـ.

ويـجـعـلـ أـفـلـاطـونـ "ـالـأـولـ"ـ عـنـدـهـ مـساـوـيـاـ لـمـثالـ الـخـيرـ عـنـدـ أـفـلـاطـونـ، وـيـجـعـلـ الـعـقـلـ معـ ذـلـكـ مـتـضـمـنـاـ لـبـقـيـةـ الـمـذـلـ، بـكـونـ قـدـ أـقـرـ بـالـمـذـلـ الـأـفـلـاطـونـيـةـ جـمـيعـهـاـ فـيـ تـفـسـيـرـهـ لـأـلـلـ الـمـوـجـودـاتـ وـلـتـالـيـ لـهـ فـيـ مـرـاتـبـ الـوـجـودـ⁽¹¹⁾.

(10) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 439.

(11) محمد البهـيـ، اـجـانـبـ الـإـلهـيـ فـيـ التـكـيـرـ إـلـاسـلـامـ، الـقـاهـرـةـ، دـارـ الـكـاتـبـ الـعـرـبـيـ للـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ، 1967ـ، صـ 159ـ - 160ـ.

وكذلك يتضح تأثير أفلاطون في قول أفلاطون : "إنه لو لا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق فهو فوق الحياة وعلة الحياة لأن الحياة تفيض منه، كما تفيض المياه من النبع فالواحد عند أفلاطون يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد للامتناع في عدم تحيزه المكاني أو تحديه الكيفي وهو لا يصفه بالتفكير أو الإرادة أو النشاط لأن كل صفة من هذه الصفات تقترض التمييز بين الذات وبين موضوع غيرها ولا يجوز التمييز في الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيراً ما يلجم أفلاطون إلى أسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول: لا يجب أن نصفه بأنه يريد وهو كله إرادة أو أنه يعي نفسه وهو كله وعي⁽¹²⁾.

وتفسير أفلاطون للأقانيم الثلاثة يعتمد على التأمل فالواحد يتأمل ذاته، والعقل يدرك الواحد كما يدرك نفسه إدراكاً مباشراً أشبه بالحدس وإدراكه لنفسه هو إدراكه لعالم المقولات أو الممثل الأفلاطوني، وكذلك كل المقولات التي قال بها أفلاطون مثل الاختلاف والذاتية والحركة والثبات تعتمد على المقولات التي نسبها أفلاطون للوجود في "السفسطائي" و"بارمنيس".

ومن الواضح أن أي شيء يكون متعالياً لدرجة ما، يتطلب في الدنو إليه اتجاهها صوفياً، وحينما نستمر في هذا الاتجاه طويلاً سينتظر لنا رؤية لا تستطيع التعبير عنها ولا يمكن نقلها للغين، ولقد وصل أفلاطون إلى هذه النتيجة كما رعى في "طيماؤس"⁽¹³⁾ باعتدال، وأكَّد ذلك بقوه وحماس في "الخطاب السابع"⁽¹⁴⁾، ولعل هذا يبرر التجاه الدائم إلى التشبيه والأسطورة، وهذه من العناصر الأفلاطونية

.440 - 441 (12) نفسه، ص

(13) انظر

Plato. Timaeus. (28c), P. 22.

(14) Plato, The Seventh Letter, English Translated by Walter Hamilton, Penguin Books, 1973, (342 - 343), p 138.

والخطاب السابع ترجمة عربية تحت الطبع قام بها د. عبد الغفار مكاوى في كتابه القيم قراءة لقلب أفلاطون" الذي متشره دار المعرف.

الأصلية في الأفلاطونية المحدثة⁽¹⁵⁾

وإذا كانت هذه العناصر جمِيعاً تتعلَّق بتأثير أفلاطون في الجانب الإلهي، فإنه قد أثَر في البراهين الأفلاطونية على خلود النفس، فقد كرس أفلاطون فصلاً رئيسياً من تسعاباته لإثبات خلود النفس، وفيها نجده يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في "في بدون" دون أن يضيف إليها جديداً يعَدُّ به⁽¹⁶⁾.

وإذا كان تأثير الأفلاطونية المحدثة قد امتد في أنحاء العالم اليوناني الروماني، وغَزَا بيد ذلك العالم المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد أنه لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلاطون ما يؤيد تعاليم المسيحية، وفي العالم الإسلامي أيضاً قد ترجمت أجزاء من تسعاباته الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثم نُقلت إلى العربية وُسُبِّبت خطأ إلى أرسطو وسُمِّيت باسم "الفلوجيا أرسطو طالبيس"⁽¹⁷⁾. إذا كان هذا هو مدى تأثير الأفلاطونية المحدثة في العالمين المسيحي والإسلامي، وكانت أغلب العناصر في هذه الفلسفة من أفلاطون، كما أشرنا، فإن كتابات أفلاطون هي بحق - كما قال ولبرلونج W. Long - التعبير السامي عن المثالية الأغريقية والدين الاغريقى، التي استمرت تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة

(15) Jessop (T. E.) The Metaphysic of Plato, an essay in "Journal of Philosophical studies", vol. V., 1930, p. 47.

(16) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، 1970، ص 147.

(17) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 459.

ولننظر بشأن هذا الخلط الذي حدث في ترجمة تاسوعات أفلاطون باسم "الفلوجيا أرسطو طالبيس" على يد عبد المسيح بن ناصم الحصري، وما حدث من خلط لدى فلسفة الإسلام كالقارئي الذي وفق بين رأى أفلاطون وأرسطو في "لجمع بين رأيي الحكيمين" على أساس هذا الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو. (محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1978، ص 89).

على هذا النحو في الأفلاطونية المحدثة والقديس أوغسطين، الذين تركا علامات بارزة على اللاهوت المسيحي، والروحانية الأخلاقية والثقافة المسيحية⁽¹⁸⁾.

وأهم كتابات أفلاطون التي أثرت في الفكر المسيحي وفي آباء الكنيسة كانت محاورة "طيماؤس" التي نظر فيها - على حد تعبير كاسيرر - بسهولة على كل عناصر الوجه المسيحي. لم يذكر أفلاطون فيها أن العالم مخلوق لأنه مرئي وملموس وله جسم وما هو مخلوق ينبغي بالضرورة أن يكون له علة؟ لم يذكر أنه من العسير للغاية العثور على "أب" لهذا العالم و"صانع له". وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب، فإنه سيعذر تعريفه للأخرين. لا يُستشف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم، أي بتجسد السيد المسيح؟

وقد قام المفكرون في العصور الوسطى بتفصيل نصوص أفلاطون على هذا الوجه، وهذا أمر مفهوم ولا مفر منه بغير جدال، على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما، أن تستمر هذه النظرة نفسها، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجهه، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة في النقد والتفسير التاريخي. فلقد حاولوا كذلك إيجاد توافق كامل، إن لم يكن هوية، بين الصانع الأفلاطوني والإله الشخصي في الإصلاح الجديد. ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله، فواضح أولاً - كما أشرنا من قبل - أن أفلاطون لم يضع نظرية متماسكة في الإلهيات في "طيماؤس". وإذا أردنا معرفة تصوّره الحقيقي للإله فعلينا بدراسة مؤلفاته الأخرى وأكثرها لم يكن معروفاً لدى مفكري العصور الوسطى. ونمة أسباب أخرى تدعونا إلى عدم القبول بوجود أي تشابه بين أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهي وفكرة التوحيد في العهد القديم، فالصانع عند أفلاطون ليس خالقاً. إنه مجرد صانع فهو لم يخلق العالم من عدم⁽¹⁹⁾، ولذا فهو مختلف تماماً عن إقرار

(18) Long (Wilbur), Religion in The Ideal Tradition, an essay in "Religion in philosophical and cultural perspectives", pp. 39- 40.

(19) لرسنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، للترجمة العربية، من 125- 126.

المسيحية الاعتقاد في الإله الخالق⁽²⁰⁾.

ولعل هذا الخلط يُعنى إلى حد كبير إلى الغموض البادي في "طيماؤس" والذي يمكن اعتباره صادرًا عن وحي، وبعده ضعاف العقول ريانياً وحقًا لا ريب فيه. فقد صاغ الفيلسوف الشاك تيمون Timeon فعلاً جديًا هو تيتوس Timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب "طيماؤس" الموحى به. وقابل جوليان المرتد عن دينه في النصف الثاني من القرن الرابع بين "طيماؤس" و"سفر التكوين". وكان بروقلس Procles في النصف الثاني من القرن الخامس وهو أحد رؤساء الأكاديمية الأفلاطونية الأواخر، يريد أن يحرق كل الكتب ما عدا "طيماؤس"، فأثر طيماؤس إذن من هذه الناحية قوى غلاب، وإن كان في جوهره سبباً⁽²¹⁾.

وإذا كان الجميع يؤكّدون على أثر "طيماؤس"⁽²²⁾ هنا، فإن باركر يؤكد على تأثير "القوانين" أيضًا في العصور الوسطى المسيحية، فالعصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت "القوانين"، ولا يصدقون هذا على الكتاب الثاني عشر فحسب، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة وحتى الدراسات الإلهية الفاكهة التي لقيت أعظم تعبير عنها في الكتاب العاشر⁽²³⁾، قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهير من فصول "الميتافيزيقا" لأرسسطو، كما أن اعتراف دانتي بالإيمان حيث يقول: "أؤمن بإله واحد أبدى لا شريك له تتحرّك السموات كلها بأمره دون أن يتكلّم" يرجع في النهاية عن طريق أرسسطو إلى أفلاطون، أفلاطون "القوانين"، ثم إن تأيد

(20) Armstrong (A. H.), *An Introduction to Ancient philosophy*, p. 48.

ولنظر أيضًا: كولنبوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 90.

ولنظر كذلك: البيرروفو، تقدمة لترجمته الفرنسية لطيماؤس، الترجمة العربية ص 51 - 52.

(21) جورج مارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 59 - 60.

(22) Burtt. *The Metaphysical Foundation of Modern Science*, p. 41.

(23) انظر هامش ص 310 من: أرنست باركر، النظريات السياسية عند اليونان، الجزء الثاني.

حيث يقتبس قوله، ريتز الذي ينقل قوله كتاب فرنسي يصف هذا الكتاب قائلاً إنه كتاب التعليم

المسيحي لكل رجال الدين في اليونان حتى عصور المسيحية.

التعذيب الديني وهو أحد الملامح البارزة في الكتاب العاشر له أيضًا ما يقابله في العصور الوسطى⁽²⁴⁾.

وإذا تسألنا الآن عن مظاهر هذا التأثير الأفلاطوني على مفكري المسيحية أو بعبارة أخرى، ما هي العناصر الأفلاطونية التي دخلت الفلسفة المسيحية؟ أو كيف رأى آباء الكنيسة آراء أفالاطون الإلهي؟

إذا تسألنا عن هذا، فإن باسكال يجيبنا في خطراته: "إن أفالاطون مهد للمسيحية"، ويُوسيب القيصرياني والقديس أغسطين يقولان: "إنه أقرب إلينا من أي فرد آخر". ويقولان أيضًا: "الأفلاطونية دليل للمسيحية"⁽²⁵⁾. ويرى القديس أغسطين أيضًا أن أفالاطون هو المثل الأعظم للفلسفة اليونانية والمفكرين الآخرين ما هم إلا صور صغيرة تدور حول قاعدة النصب التذكاري لأفالاطون⁽²⁶⁾. وما ذلك في نظره إلا للتواز尼 المذهل الموجود بين آرائه الملة وما جاء في الكتب المقدسة، إذ إن أغسطين كان يعتقد بأن أفالاطون كان جاهلاً بما جاء به موسى عليه السلام في التوراة⁽²⁷⁾.

أما القديس جوستينوس وكليمان الاسكندري وأورجنس والقديس باسيليوس والقديس جرجوري النازاريانى، فيحلو لهم أن يجدوا لدى أفالاطون تلك الإرهادات والبشائر بالحقيقة. وقد خصص له ايُوسيب ثلاثة كتب يرمي بها من مؤلفه "الإعداد الأنجلبي" وقد أكثر من الاقتباس من المحاورات حتى احتفى كلامه وراء نصوصها، فقد طلب لأنباء الكنيسة أن يجدوا لدى أفالاطون عناصر كثيرة. منها وجود الله والعناية الإلهية، واستشفاف عقيدة التثليث والخلق وخالود النفس والصراع الأبدي بين البدن والروح، وتسيير قوة الدولة لخدمة الدين، وهو يقولون: إن أفالاطون قد

(24) أرنست باركر، نفس المرجع، ص 310.

(25) لويس بيتس، أفالاطون، من 157 - 158.

(26) نفسه، ص 157.

(27) Jaeger (W). Theology of Early Greek philosophers P. I.

وصل إليها بدد إلهي⁽²⁸⁾.

في إيمان المسيحية بالروح وخلود النفس لم يكونوا هم مبدعوه، بل إنه قد ظهر في الفكر اليوناني لدى فيثاغورس أولاً حينما اعتقد بالتanaxis ثم لدى أفلاطون الذي أثر في آباء الكنيسة في قوله بأن الروح متميزة عن البدن، وقد أصبح هذا مبدأ مسيحي⁽²⁹⁾.

ولعل تبني أفلاطون للديانة الغياثاغورية هو الذي جعلها موضع اهتمام شديد في التاريخ اللاحق، في اللاهوت الأوروبي، بينما صنع مصاورة بين الأفلاطونية والدين المسيحي لدى القديس بولس St. Paul، على الرغم من أنه قد مرّت قرون عديدة قبل اهتداء العالم الغربي لهذه الأفلاطونية المسيحية⁽³⁰⁾. إذ إن الآباء وال فلاسفة المسيحيين كانوا في البداية جميعاً أفلاطونيين، وأصبحوا أرسطوبيين بعد القرن الحادى عشر⁽³¹⁾. ثم عادت الأفلاطونية تسيطر عليهم من جديد حتى وجد ما يسمى بالأفلاطونية المسيحية منذ بداية عصر النهضة⁽³²⁾.

فلقد أمدت نظرية أفلاطون - بلا جدال - الفكر النظري المسيحي بالكثير من العناصر الهامة وإسقى مثال الخير على نحو ما وصفه في "الجمهورية" التي ساعدت فيما بعد على توسيع الفكرة الفلسفية عن الله المسيحي⁽³³⁾. وربما أمكننا القول بناء

(28) Mortimer. J. Adier and William Gorman, *The Great Ideas*, Vol. II, Published with the editorial advice of the faculties of University of Chicago, 1952, p. 886.

(29) Russell (Ber trad), *Religion and Science*, London, Oxford University Press, New York, 1960, P. 111.

وانظر أيضًا :

Mathews, *The idea of God, an essay in "Outline of Modern Knowledge"* P. 79.

(30) Cornford (F. M), *Greek Religious Thought*, P. XXV.

(31) Russell (B.). Op. Cit., P. 113.

(32) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 2.

(33) لجين جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، عرض وتعليق أمام عبدالفتاح أمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1974م، ص 68.

على ذلك بأن حديث أفلاطون عن المبدأ الأعلى والصانع قد تم الجمع بينهما في الديانة المسيحية بعد أن أضيفت إليهما خصائص الله كما جاءت في الكتاب المقدس، فالصانع الكلى في نظر المسيحية هو أيضاً مبدأ الخير⁽³⁴⁾.

ويظهر هذا جلياً في فلسفة القديس أوغسطين الذي يقرّ مع أفلاطون في "الاعترافات" بأنه لما كان الله خيراً أو بربينا من كل جسد، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان. وأوغسطين يحمل ما ورد في سفر التكوين على هذا المعنى فيقول : "إن الله قد نظر إلى كل ما خلقه فرأى أن ذلك حسن. والله قد خلق الأشياء كلها بكلمته، وهو لم يخلقها إلا لأنها حسنة". ومadam الشر سلباً أو عدماً محضاً فإن كل ما في الوجود يُعد مظهراً من مظاهر خيرية الله دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال في أي عمل من أعمال الخلق الإلهي⁽³⁵⁾، ففلسفة أوغسطين ليست سوى مزيج من التصور اليهودي - المسيحي للله، والتعبير الرواقى عن القانون الإلهي في صورة الواجب الإنساني بالإضافة إلى المثال الأفلاطونى لعلم أفضل.

فقد أعلن أوغسطين أن كل فرد منا إنّ هو إلاّ جزء من الله، ولما كنا مسيرين بما قدر علينا فنحن ملزمون باتباع مشينته، أي أن علينا أن نحول أنظارنا من عالم الظواهر الذى هو عالم من ظلال إلى عالم المثل الذى هو عالم الجوهر، ومن اضطراب الحياة الدنيا إلى ملكوت السموات. ولم يكن تحول أوغسطين الآخر نتيجة الإعلان الإلهي المفاجئ الذى ظهر له من خلال رسالة القديس بولس فحسب، وإنما كان أيضاً نتيجة دراسته الطويلة للأفلاطونيين. وقد كان أفلاطون شأنه في ذلك شأن بولس، يصرّ على أن "النفس" إذا ما بدأت ترقى إلى الله فإنها يجب أن تتخلص من شهوات الجسد⁽³⁶⁾.

(34) جان فال، نفس المرجع السابق، ص 470 - 471.

(35) ذكرى إبراهيم، اعترافات القديس أوغسطين، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثاني، ص 662.

(36) هنرى توماس، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، للترجمة العربية، ص 173.

ويبدو تأثير أفلاطون واضحًا أيضًا على القديس توما الأكويوني في فهمه للإله أكثر من تأثير أرسطو عليه، فالله يخلق الأشياء كلها لأنه يحبها، وفكرة خلق العالم هذه نتيجة لحب الله إنّه هي إلا فكرة أفلاطونية أكثر منها أرسطوية. فقد كان الأكويوني شخصية أكثر حرارة وحماسة من أرسطو، ومن ثم نجد أن إله الأكويوني كان أكثر عطفًا ورحمة من إله أرسطو، وجميع الفلاسفة يتمثلون آلهتهم على صورهم الذاتية. فبينما إله أرسطو هو المحرّك الثابت نجد أن إله الأكويوني مثل إله أفلاطون هو المحب الخالق. ولا يخلق الله الإنسان فحسب، بل يخلق العالم أجمع كذلك على صورته. ولذلك تحاول جميع الأشياء أن تتخذ صورة أقرب ما تكون شبّها بالله. فالحياة إذن جهاد متصل للوصول إلى الكمال، وكل الخليقة الرائلة إنّه هي إلا محاكاة فطرية للأصورة الإلهية. فهكذا يريد الله وإرادته هي بداية الوجود ونهايته. وجميع أطراف العالم المتناقضة – التي نراها ونحس بها من ألم ولذة وصحّة وحسد ورحمة وانتقام وعفو وموت وحياة – أشبه ما تكون بالوان المشعر المختلفة. فإذا ما امترجت جميعها فإنها تنوب في بعاء خير الله وعلمه ومحبته. ولذلك فكل ما هو خير يأتي من عند الله، كما أن كل ما يأتي من عند الله خير، وما الشر إلا تحدّي يرمي إلى تحويل طريقنا إلى جهاد له نشوته وغمزاه⁽³⁷⁾.

فلم يكن القديس توما الأكويوني إذن – على حد تعبير هنري توماس – إلا الخلف الروحي لنقديس اختانون والقديس بودا، والقديس كونفوشيوس، والقديس زرادشت، والقديس أشعيا، والقديس أفلاطون⁽³⁸⁾، بالإضافة إلى القديس أوغسطينوس والقديس بولس⁽³⁹⁾.

(37) نفسه، ص 192.

(38) هذا الوصف ليس من قبل هنري توماس وحده، بل إن بعض الدارسين للتضوف يدعون أفلاطون واحدًا في سلسلة الأنبياء الروحيين المؤسسين للتضوف المسيحي وهي من المبشرين بالتضوف الديني.

Cheney (S), Op. Cit., pp. 115- 116.

(39) هنري توماس: نفس المرجع السابق، ص 193.

ومن العناصر الهامة التي كان لها تأثير كبير على الفلاسفة المسيحيين من جانب أفلاطون إلى جانب خيرية الإله، فكراة الله نفسها إذ ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأفلاطونية قد توصلت إلى فكرة الله بطريقة لا يمكن أن نميزها عملياً عن فكرة الله في الديانة المسيحية. وذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقة عند أفلاطون هي أن "درجة الألوهية تناسب مع درجة الوجود" فالعظيم في الألوهية عظيم في جانب الوجود، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود هو "الوجود الكلى" فكيف ننكر بعد ذلك أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو الله. وأن هذا الإله هو نفسه الذي سيقول عنه فينبيلون Fénélon في بحثه "دراسة لوجود الله" أنه يجمع في ذاته بين " تمام الوجود وشموله" وهو الذي سيقوله عنه مالبرانش في كتابه "بحث عن الحقيقة" أن فكرته هي فكرة الوجود بصفة عامة، الوجود بلا قيد ولا شرط ولا حد، الوجود اللامتناهى (40).

والحق أن هذا التأويل لنصوص أفلاطون والذى مثل تأثيراً مباشراً - كما رأينا - على مفكري المسيحية، تأويل خاطئ لتلك النصوص. وهذا ما عبر عنه جيلسون E. Gilson حين قال : علينا أن تكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى في النصوص إذا ما قارنا بينها، لكنه تشابه مضلل تماماً لأن الوجود الكلى فى محاورة "السفسطاتى" لأفلاطون هو بغير شك شامل الوجود بمقدار ما يكون معقولاً وبالتالي حقيقياً، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الإللى فى محاولته إنكار حقيقة الحركة والمصيرورة والحياة. وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول: إن أفالاطون أضفى على الجود - وفقاً لدرجة سموه فى الوجود - درجة معينة من المعقولة، وكذلك درجة الوجود معينة من الواقعية الحقيقة. لكن أفالاطون قبل كل شيء لم يقل إن الوجود الكلى هو الله (41). ومن ناحية أخرى فإن تناسب درجة

(40) ابن جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 73.

(41) ابن جيلسون، نفسه، ص 73 - 74.

الألوهية مع درجة الوجود لدى أفلاطون لا تقره المسيحية، فعند المسيحى ليس شئ درجات أو مراتب للألوهية. فالله وحده هو الإله، والتناسب الموجود بين ما هو عظيم في الوجود وما هو عظيم في الألوهية لا يكون عند الرجل المسيحى إلا على سبيل المجاز، فاللوجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الألوهية.

والفارق الجدى بين التراث الأفلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصاً لكلمة "الوجود" يُطلق على الله وحده. وهذا هو السبب فى أن إلهه لا يمتلك من الألوهية إلا من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب. وليس الألوهية خاصة فريدة لا تلحق إلا به، بل حيثما كان هناك وجود، كانت الألوهية، فليس شئ وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها⁽⁴²⁾.

إذا كان أفلاطون يؤمن بأن إلهه يُعنى بالبشر وبالعالم، فإن العناية الإلهية تمثل ركناً من أركان الدين المسيحى، ورغم أن فكرة العناية ليست مسيحية من كل وجه، فإن للمسيحية - كما يرى جيلسون - فكرة خاصة عن العناية الإلهية وينعدّ أفلاطون أقرب الفداسفة إليها من أي مفكر آخر في العصر القديم، ومن البسيط معرفة السبب الذى جعل آباء الكنيسة وفلسفتها يلحاؤن إليه كثيراً ويستشهدون به مراراً، ففي "القوانين" نجد قوله - الذى عرفناه - بأن هناك آلهة وأنها تعنى بشؤون البشر ومن المستحبيل رشوة هذه الآلهة أو شراء إرادتها⁽⁴³⁾.

وعلى أي حال فقد تنبأ إلى مثل هذه الاختلافات بين ما جاءت به الأفلاطونية وما جاءت به المسيحية، الغيالسوف المسيحى أوريجين. ويندو هذا من مناقشته للfilosophe اليونانيين حيث رأى أنهم - ومنهم أفلاطون - يضعون بإزاء الله مادة غير مخلوقة، واتبرأ أن هذا الرأى عديم الجدوى ومعارض لسمو الله، فهو عديم

(42) لاتين جيلسون : نفس المرجع السابق، ص 74 - 75
وانظر كذلك

Walsh (W.H.), Metaphysics, Hutchinson. University Library, London, Second impression, 1966, p. 37.

(43) لاتين جيلسون، نفس المرجع، ص 209.

الجدوى لأن القائلين به يسلّمون بعدم كفاية الصدفة في تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصانع، فما الذي يمنعهم من التسلّيم بخلق المادة والذى يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها؟.

وهذا الرأى أيضًا معارض لسمو الله لما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعًا ولا أباً محسنًا، وهذا باطل فليس الله بحاجة إلى شيء لكنه يصنع، ولا يمكن إخضاع تدبّره لشرط سابق. ويرد أوريجين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يُصنع منها بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن الله. وعلى ذلك فليس يعني قدم المادة أنها موجودة دون فعل الله، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء، بيد أنها متناهية من حيث المقدار، فإن عدداً لا متناهياً بالفعل مناقض للعقل، في حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض لأن العدد هنا ليس تمامًا بالفعل بل متعاقبًا⁽⁴⁴⁾.

وإذا كانت تأثيرات أفلاطون في الفلسفة المسيحية قد بلغت حد تكوين مدرسة أفلاطونية كما كانت هناك مدرسة مشابهة أرسطولية، فإن المسلمين – كما يزعم كارادوفو Carra De Vaux – لم يعرفوا فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة. ففلاسته – كما ذكرها الشهريستاني – لا تمثل رأي مدرسة إسلامية ولكنها فقط تمثل ما كان يعتقد الشهريستاني أنه رأى أفلاطون وهو يبدو في شكل مذهب مرتب يشبه فلسفة العصور الوسطى وفي بعض أجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة، ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوى في الإسلام إلا بطريق غير مباشر، فقد أثرت فيه عن طريق الأفلاطونية المحدثة ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع.

وأهمية القسم الإلهي من فلسفة أفلاطون ترجع إلى سمو تصوره لإله واحد، ذلك التصور الذي عرفه في فلسقته المسلمين وخاصة الشهريستاني وإن كان لم

(44) يوست كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 280.

يدرك تماماً نظريته في الخير الأعلى التي نجدها أكثر وضوحاً فيما كتبه ابن سينا في الفلسفة الصوفية وهي متزوجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل، وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلا الأشياء العارضة القابلة للزوال. وقد شغل مفكري المسلمين بنظرية الواحد والكثرة وكيفية الصدor الكثرة عن الواحد. وكانوا في هذه المسائل أكثر ترتيباً من أفلاطون بوجه عام إذ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المذللة التي أدلّ بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة وتأملات جلال الدين الرومي السامية، وإن كان بها شيء من الغموض، وكيف رد ابن طفيل الأشخاص والأجناس والأنواع إلى الوحدة⁽⁴⁵⁾.

وعلى الرغم من أن أثر أفلاطون وتعاليمه وأسمه أيضاً، قد احتلط عند العرب باسم أفلوطين وأرائه، فإن جميع المدارس الفلسفية تعتبر أفلاطون حكيناً وقد عده كثيرون منها نبياً مرسلاً كصابنة حران وأخوان الصفاء، ومتصوفة سجستان والقائلين بفلسفة الأشرار من مدرسة السهروردي المقتول وكذلك الإسماعيلية⁽⁴⁶⁾.

ويمقدار ما ذكرنا لأفلاطون من أثر على الفلسفتين المسيحية والإسلامية. كان له أثره أيضاً على الفلسفات الشرقية وخاصة الفلسفة الإلهية الهندية، التي استقى منها أفلاطون كثيراً من العناصر، ثم أسدى إليها بنفس المقدار كثيراً من العناصر بدت بوضوح في أثير مفكريها فيما بعد الميلاد وهو شانكارا (788-820م) الذي يطلق عليه أبو الفلسفه الهندية، إذ يتفق شانكارا مع أفلاطون في تعريف الفلسفة بأنها الرؤيا للحقيقة السرمدية وأنها ترفع عن التشكيت بأمور الحياة الراذلة⁽⁴⁷⁾.

(45) كارادي فو، مادة (أفلاطون) بدلترا المعرف الإسلامية، المجلد الثاني، الترجمة العربية، ص 426-427.

ونظر كذلك: محمد عاطف العراقي، المتألهفيزيقاً في فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعرف 1979، ص 17، 29.

(46) كارادي فو، نفس المرجع، ص 428.

(47) فؤاد سبل، شانكارا - أبو الفلسفه الهندية - القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 7.

ولقد تأثر شانكارا بقصائد "الاوينيشاد" التي سبقته في اللاهوت الهندي وهي تقول في بعض مواضعها بانقضاء عهد أنصاف الآلهة الذين سردتهم تراثهم الفيدا، وبشررت بقدوم الإله الحق. وقررت أن آلهة الفيدا مجرد وسطاء بين الناس والإله الواحد الأحد. كما ذكرت، بموضع آخر أن الآلهة المتعددة هي مجرد مظهر لهذا الرب الأعلى الباقى، براهمان الموحد (48).

ولعلنا نلاحظ التمايز بين ماجاء في "الاوينيشاد" وبين آراء أفلاطون، كما أن الإله الخالق (أي ايسفارا Isvars اصطلاحاً) هو عند شانكارا الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة. إنه روح الطبيعة، والقادر على كل شيء، ومبدأ الكون وحاكمه وحاكمه ومحبته. وأنه الذي يسبغ الحقيقة على جميع التنوعات لأنه جوهر علة العالم ومادته الفعالة (49). وهذه الأوصاف التي أسبغها شانكارا على الإله هي نفسها الصفات التي وصف بها أفلاطون الإله فهو الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة وهو علة الكون وحاكمه.

أما في العصور الحديثة فإن الإله أفلاطون ما زال يعيش وما زال يؤثر على الفلاسفة ولكنهم قد تأثروا به عن وعي وفهم لاهية الإله أفلاطون من خلال نصوصه ودراساته دراسة متعمقة. وقد بلغ تأثيره على هؤلاء الفلاسفة إلى حد أن قسم الغيالسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين، مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون المقولات في سماء التجريد دون أن يهتموا بالوجود الفعلى أو الحقيقة العينية. وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون فلم يعرفوا العالم بل تصوروه كنائباً من الصور، يقلبون صفحاته ظالمين بذلك أنهم يلمسون الواقع. وربما كان على رأس هذه الطائفة ديكارت وماليزانش وليبنتز وسبينوزا

(48) فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص 20.

(49) نفسه، ص 118 - 119.

وهيجل . إلخ. أما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور وبنيتشه وغيرهم ممَّن أرادوا العمل على تمزيق "كتاب الصور" فلم يلبثوا أن حطَّموا الفلسفة وهدموا العقل نفسه⁽⁵⁰⁾.

وهذا التقسيم الذي قدَّمه ماريتان للفلاسفة المعاصرين قد أقامه كما رأينا على أساس تأثيرهم لأفلاطون. وعلى الرغم من أن تأثير أفلاطون لم يكن ليكون لأول وهلة واضحًا بنفس الطريقة التي له في العصور القديمة والوسطى، فإنه - كما يقرر كوبلسنون - كان الأب الأكبر لكل فلسفة روحية وكل مثالية موضوعية، في نظريته في المعرفة والمتيافيزقا والأخلاق والسياسة. فقد كان تأثيره عميقاً على كل المفكرين الناجحين سواء بالسلب أو الإيجاب. ويكفي أن نذكر الإلهام الذي قدَّمه أفلاطون لفلكرين أمثال بروفيسور وايتهايد وبنقولاي هارنسان⁽⁵¹⁾ وغيرهم. كما سبقت لنا ذلك في الصفحات القادمة.

(50) زكريا إبراهيم، المجموعة اللاهوتية للقديسين توما الأكويني، مقال بمجلة تراث الإنسانية للمجلد الثالث، ص 784.

(51) Copleston (R), Op. cit., P. 288.

الفصل الأول

أفلاطون الإلهي في الفكر الإسلامي

لقد وقع في شعور المسلمين أن كسباً كبيراً لدعوة الإسلام، أن يضاف إليها العقل اليوناني المؤمن بالإله، ممثلاً في الفلسفة الإلهية التي قام عليها أرباب العقل الإنساني: سقراط وأفلاطون وأرسطو فإنه لكسب كبير للدعوة الإسلامية أن تظاهرها هذه العقول الحرة الجبارة وأن يسعى إليها هذا الركب الكريم، هاتكاً حواجز الزمن المتكاثفة لبعض منطق العقل وراء هذى السماء ول يجعل من لم يكن يعلم أن هذه الدعوة واقعة في العقل الإنساني، مقررة في مفاهيمه وأن التوحيد الذي جاء به الإسلام ليس إلا توكيده لما ينبغي أن يهتدى إليه العقل المتحرر من عمليات التقليد والهوى.

ذلك أكبر الظن عندي، هو الذي حمل فلاسفة الإسلام – أو بعضهم على الأقل – على تقدير الفلسفة اليونانية وخاصة الإلهية وعلى مقابلتها بما جاء به الإسلام، وذلك ليؤكدوا أمرین وليخدموا غرضین : أولهما : إقامة شهود من غير المسلمين على صدق الدعوة الإسلامية في وحدانية الله ممن شهد لهم الناس جمیعاً بكمال العقل وسلامة التفكير وثانيهما : قيام الحجة على أن دعوة الإسلام ليست للعرب وحدهم وإنما هي للناس جمیعاً، إذ كانت تعاليمها واقعة في العقل الإنساني منذ أقدم العصور. وقد أدى هذا الشعور عند الفلاسفة المسلمين إلى المبالغة في تقدير الفلسفة اليونانية واعتبارها بناه قدسيًا لا يدخل أى فساد على كلیاته أو جزئياته^(١).

فقد ذهب تلاميذ الفلسفة اليونانية في الإسلام للتنقيب عن الجذور لكل شيء وكانت الفلسفة هي مرشدتهم، فبدأوا يناقشون مشكلة "طبيعة الله" محاولين

(1) عبد الكريم الخطيب، الله ذئناً وموضوعاً، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية 1971م، ص 264 - 265.

الحفظ على التوحيد دينياً وفلسفياً، ولكن هذا الحفاظ قد تطلب منهم تبسيط "طبيعة الله" الغامضة. وعلى سبيل المثال كما قال محمد I كان العليم (The Knower al - alim) ولذا فهو يمتلك صفة العلم (Knowledge - ilm) ولكن بماذا كان علمه، أليس دخل ذاته أو خارجها؟ لو كانت الأولى لكان هناك ثانية في ذاته، ولو كانت الثانية لاعتمدت معرفته على شيء ما خارج ذاته. ومن أجل هذا التناقض قال بعضهم بأن الله لو كانت وحده واستقلاله مصانين، لما أمكن وصفه بأي صفة إيجابية ولازم وصفة بصفات سلبية⁽²⁾.

وقد انتشرت مثل هذه المناقشات الجدلية في صدر الفكر الإسلامي، وكان من شأنها أن زعزعت إيمان بعض ضعفاء الإيمان، مما جعل بعض الخلفاء يحكم على مثل هؤلاء المجايلين اللحدسين بالحرق والصلب وإحراق كتبهم⁽³⁾. وهذا ما حدا بكثير من الفلاسفة المسلمين إلى دراسة الفكر اليوناني دراسة متعمقة. ومحاولة التوفيق بينه وبين ما جاء به الإسلام، وكشف نقاط الالتفاء بينهما. ولكن غاب عن كثير منهم نقاط الاختلاف الجوهرية الكثيرة بين آراء أفلاطون وأرسطو وبين ما جاء به "القرآن الكريم"، لأن فلسفة اليونان مع كونهم يكادون يجمعون على الوهبية إلى واحد، فوق الموجودات كلها، إلا أنهم مع هذا – كما رأينا لدى أفلاطون قمة التفكير اللاهوتي بينهم – يخلطون كثيراً بين الإله وبين الموجودات. فتارة يجعلون مادة الوجود وجوداً مناظراً لوجود الله، وأن الله لم يخلق المادة، وإنما خلق صوراً منها. وتارة يجعلون الله قد أبدع العقل الأول أو العقول المفارقة، ثم جعل إلى هذا العقل أو تلك العقول تدبير الوجود، وأن ليس لله بعد هذا عمل في الوجود. إلى غير ذلك من التصورات التي تعزل الله عن الوجود أو تخلطه به⁽⁴⁾.

(2) انظر مادة "ALLAH" في :

Shorter Encyclopedia of Islam, Luzao and co., p. 37.
(3) راجع: توفيق الطوين، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 117-118 وما بعدهما. وكذلك أحمد فهيم، ضحي الإسلام، ج 1، باب الأول، الفصل السادس.

(4) عبدالكريم الخطيب، نسخ المرجع السابق، ص 267.

وإذا كانت دراستنا لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، تقتصر على أفلاطون، فإن من المناسب لأغراضنا أن نعرف في البداية، أن طائفة كبيرة من مؤلفات أفلاطون قد نُقلت إلى اللغة العربية مثل "طيماؤس" و"السفسطائي" و"النومايس"، كما أن العرب عرّفوا طائفة أخرى مثل "جورجياس" و"أقريطون" و"فيدون" وأوطيفرون" و"فاديروس" و"بروتاجوراس" و"مينون".

كما نُقلت إلى العربية كتب منسوبة إلى أفلاطون مثل "كتاب الروابيع" و"وصية أفلاطون في تأديب الأحداث" وقد لُحِّنَ الشهر ستانى (المتوفى 548 هـ) (٥) صاحب "الملل والنحل" مذهب أفلاطون تلخيصاً يدل على أن ذلك المذهب كان معروفاً في العالم العربي (٦).

ولعل ابن النديم (٩٩٥هـ) قد سبق الشهريستاني إلى تلك الكتب المترجمة لأفلاطون وقرر في "الفهرست" أن الثقلة أخبروه بأن "طيماؤس" قد نُقلت في ثلاثة مقالات، وقد نقلها ابن بطريق وحنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن بطريق (٧).

وإذا عرفنا أن ابن بطريق عاش حوالي ١٨٠هـ وأن حنين بن اسحق قد عاش حوالي ١٩٤هـ، لعرفنا أن "طيماؤس" كانت من أوائل المحاورات التي تُرجمت ابن لم تكن أولها، وقد نُقلت كاملة على حين أن "النومايس" أى "القوانين" قد قام الفارابي بتلخيصها في "تلخيص نومايس أفلاطون" حتى الكتاب التاسع فقط (٨). أى

(٥) سمعت في ذكرنا لتاريخ فلسفة الإسلام على اللوحة التاريخية التي قدمها بيبس في "مذهب النرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود"، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريد، القاهرة، مكتبة الهضبة المصرية ١٩٤٦م.

(٦) عثمان أمين، الروح الأفلاطوني، مقال بكتاب دراسات فلسفية، ص ٣٤.

(٧) ابن النديم، الفهرست، لبنان، بيروت، مكتبة خليط، طبعة فوجل، ١٩٦٤م، ص ٢٦٤.
وانظر ليثنا، ديلان توليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهب كامل، مراجعة زكي على، القاهرة، مكتبة الهضبة المصرية ١٩٦٢م، ص ٨١ وما بعدها. ويمكنك للرجوع أيضاً لمعرفة كيفية انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وبداية عصر الترجمة إلى موسى الموسوي، من الكندى إلى ابن رشد، بندد الطبعة الأولى ١٩٧٢م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٨) راجع الفارابي، تلخيص نومايس أفلاطون، المنشور بكتاب عبدالرحمن بدوى، أفلاطون في الإسلام، طبعة مهران، ١٩٧٣م.

أن العرب قد عرروا "طليماوس" أول ما عرفوا أفلاطون، وهي التي تحتوى على كل ما اعتبره فلاسفة الإسلام موافقاً لما جاءت به الشريعة الإسلامية، وبالذات أن أفلاطون قد قرر فيها ما يمهد إلى حدوث العالم، وقد تأثر المسلمون بنظرية الخلق كما جاءت بها "طليماوس" على حد تعبير أحد الكتاب - تأثراً شديداً لا يجحده كل من له دراسة بالفلسفة الإسلامية⁽⁹⁾، في حين أن ما عرفوه من "القوانين" في الأغلب كان حتى الكتاب التاسع منها فقط، والمعروف أن نظريات أفلاطون الإلهية في هذه المحاورة قد ترکزت في الكتاب العاشر! إجمالاً وفي الحادى عشر والثانى عشر تفصيلاً⁽¹⁰⁾.

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نستطيع هنا الإقرار بقضيتين: أن تأثير أفلاطون على الفكر الإسلامي، في الألوهية كان من خلال "طليماوس" وهى - كما عرفنا لا تقل الرأى الأخير لأفلاطون في الألوهية ومن هنا وقع الخلط فى فهمهم لأفلاطون. أما القضية الثانية فهي أن أفلاطون كان من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين أثروا في الفكر الإلهي الإسلامي، وذلك يتضح من خلال النظر في تاريخ نقل "طليماوس" للغة العربية، مما يجعلنا نقرّ بتأثيره في الفكر الكلامي الإسلامي - وإن كان أصحابه لم يذكروا ذلك - كما أثر في الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ولم يسلم من تأثيره أحد من هؤلاء الفلاسفة، وإن كان يغلب على بعضهم التأثر بأرسسطو كابن سينا وأبن رشد وغيرهم فإن تأثير أرسسطو كان في معظمهم في أجزاء فلسفتهم الأخرى أكثر مما كان في الألوهية، هذا إلى جانب أن فلسفة أرسسطو الإلهية كانت في كثير من قضياتها أفلاطونية⁽¹¹⁾، وبالذات الجوانب التي انتقلت منه إلى فلاسفة الإسلام.

(9) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص 164 - 165.

(10) راجع: Plato, Laws, X, English Trans, by Jowett.

Prentice, Hall, Inc. Englewood Cliff, second Printing 1961 "Laws". Book X; pp. 340-352

(11) وهذا يحتاج هنا لدراسة منفصلة تنتهي القيام بها لبيان الصلة الوثيقة بين آراء أفلاطون في الألوهية وآراء أرسسطو الذى لم يقدم إلا القليل من الإضافة على ما قدمه أستاذاه أفلاطون. ولعل تلك الإضافة هي التي رفضها المسلمون لعدم تتفقها مع الدين.

فالحضارة الإسلامية تختلف في روحها عن الحضارة اليونانية، وحينما أخذت عنها فهي لم تأخذ إلا العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ويعنى بها تلك العناصر الشرقية التي مُرجمت بعناصر يونانية. وهذا سر ما نلحظه من أن أفلاطون وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا في الفكر الإسلامي أكثر من انتشار أرسطو فالروح الإسلامية لم تستطع هضم ما قدّمه أرسطو فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة. بل إن العلوم الشرعية قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الإسلامية في صورة أخرى أروع وأعظم نموا وأكثر تفصيلاً⁽¹²⁾ وبما أننا نعلم أن هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين هم تلاميذ أفلاطون والأمناء، على فكرة الإلهي، فإن أفلاطون إذن كان له اليد الطولى في التأثير على المفكرين المسلمين بدءاً من علماء الكلام وحتى نهاية الفلسفة الإسلامية المعروفة في المغرب العربي وكذلك في التصوف الإسلامي.

من الثابت إطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان أو جزء منها على الأقل كما قال الشيرازى في كتابه النقدي: "الأسفار الأربع" عن كتاب "المطاراتات" للسمورودى من أن المتكلمين الأوائل في عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين تُقلّت بعض كتبها إليهم. غير أنها لم تكن من ذلك النوع الشائى الذي عرفه المسلمون فيما بعد. وهو يقول أيضاً إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها وجعلوها أساساً لفلسفتهم. وأن من يمعن النظر في كتابات المتكلمين الأوائل ك أبي الهزيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما، لا يسعه إلا أن يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية قد ثمت في العصر الإسلامي الأول، وأن الفلسفة اليونانية قد عُرِفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسى الأول⁽¹³⁾.

(12) عبد الرحمن بدوى، التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م، المقدمة، ص ۵۔

(13) القاضى عبدالجبار بن لحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام نحمد بن الحسين بن فى هاشم، حقّة وقى له عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1965م، ص ۱۱۱.

وقد كان القاضي عبدالجبار أحد أئمة الفكر الاعتزالي من أهم من تأثروا بأفلاطون من المتكلمين فهو يقول في "شرح الأصول الخمسة" وهو يحل الدعاوى الأربعية لخصومه : فضل الغرض به الكلام في الدعوى الثالثة من هذه الدعاوى وهو كلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكون التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكن. والخلاف فيه مع أصحاب الهيول، وهم جماعة ذهروا إلى أن الأعيان قديمة والتراكم محدثة، وعبروا عنها بعبارات نحو : الاستئص والبسط والطينة والعنصر والهيول إلى غير ذلك.

ولعلنا نلحظ استعمال القاضي عبدالجبار للاصطلاحات الأفلاطونية، وما يثبت أنه قد استفاد، من قراءته لطيماؤس ذلك الفصل الذي قدم فيه برهاناً على وجود الله إذ يقول : "إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى"⁽¹⁴⁾، فقد استخدم القاضي عبدالجبار لغة أفلاطون بالإضافة إلى ذلك البرهان نفسه قد ورد على لسان أفلاطون في طيماؤس كما أوضحته من قبل.

أما أبو الحسن الأشعري وهو أحد مشاهير المتكلمين، فيقول في معرض حديثه عن التوحيد : "إن المعتزلة قد أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . . . وأنه القديم ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا يصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجتياز المنافع ولا تلحقق المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأنبياء والألام، وليس بذى غاية فيتهاوى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلتحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء"⁽¹⁵⁾.

(14) القاضي عبدالجبار. نفس المرجع السابق، ص 112.

(15) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1969م، ص 235-236.

ويمكن أن نستشفَّ من هذا النص أيضًا استعمال الأشعار لاصطلاح أفلاطون في قوله: (لم يخلقُ الخلق على مثال سبق) وهو يؤكد أيضًا حدوث العالم وقدم الله وأزلته وحده إذ لا قديم غيره ولا إله سواه.

وإذا كان علماء الكلام لم يشيروا إلى ما يفيد تأثيرهم بأفلاطون على الرغم من أنهم قد اطلعوا على نصوصه، فإن فلسفه الإسلام قد صرَّحوا في كل ما كتبوا بأنهم قد استفادوا من الفلسفه اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون.

وأول فلسفه الإسلام هو الكندي الذي كان أول من حاول التوفيق بين الدين والفلسفه لأسباب عديدة⁽¹⁶⁾، على أساس أن موضع الفلسفه الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب كما كان عند أفلاطون وأرسطو يرتبط بالصيغة الدينية، ولا أدلة على ذلك لدى فلسفه الإسلام من أنهم يطلقون على الميتافيزيقا علم الإلهيات. ولقد حرص الكندي على ذلك التوفيق حتى يوطد مكانة الفلسفه في عصر كان الفقهاء يشنون عليها الحملات الشديدة.

ولقد كان أثر أفلاطون واضحًا في كل أجزاء فلسفه الكندي الإلهية سواء في خلود النفس أو في البرهنة على وجود الله وكيفية إيجاده العالم. فالنفس عند أفلاطون – كما نعرف – مفارقة وخالدة وهي مصدر المعرفة وتنقسم إلى نفس شهوانية وغضبية وعاقلة. ولقد أضاف أفلاطون على ذلك أنها تصدر عن العقل الأول الذي يصدر بيده عن الواحد، كما يصدر الضوء عن الشمس. وقد جمع الكندي بين المذهبين، ولعله نقل ذلك عن بعض رسائل الفلسفه الإسكندرانيين أصحاب المختارات فقال : إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزوجل كقياس ضياء الشمس من الشمس⁽¹⁷⁾. ولعل السبب في

(16) انظر هذه الأسباب في: محمد عاطف العرقى، مذاهب فلسفه المشرق، القاهرة دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م، من 36-37.

(17) لعبد فؤاد الاهوانى، الكندى فلسفه العرب "القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، رقم (26) بدون تاريخ من 239.

تفضيل الكندي مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو في النفس، قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم، فالله تعالى يقول: ﴿ وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّيْهَا * فَالْهَمَّهَا فَجُرْهَا وَتَقْرِبُهَا * فَذَلِكَ مَنْ رَكَّنَهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا * هُوَ الَّذِي يَعْلَمُ بِمَا فِي الْأَفْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ، وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * هُوَ الَّذِي يَعْلَمُ بِمَا فِي الْأَفْوَى * فَالسَّيْرَةُ الصَّالِحةُ الَّتِي يَتَطَلَّبُهَا إِلَيْهِ إِنْ يَضْبِطَ الرَّءُوفُ نَفْسَهُ وَإِنْ يَنْهَا عَنِ الْهَوَى لِيَنْعِمَ بِالسَّعَادَةِ فِي الدَّارِينَ﴾⁽¹⁸⁾.

وقد قدم الكندي في برهنته على وجود الله أدلة هي في أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغاية فقد رأى الكندي أن العالم حادث ومركب، وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدّثه ومركب يركبه "والواحد الحق هو الأول المبدع، الممسك كل ما أندع، فلا يخلو شيء عن إمساكه وقوته إلا غار وذر". ويضيف إلى هذا في رسالته "الإبانة عن العلة الفاعلة": "إن في نظم العالم وترتيبه و فعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وانقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأن عدم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعاً من المضاف".⁽¹⁹⁾

ويذهب الكندي في هذا إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلّنا على منظوم ومدبر ويضرب لنا أمثلة عديدة في رسائله للغاية والعنابة سواء في العالم العلوى أو العالم السفلى⁽²⁰⁾. ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن هذه النظرة الغائية للكون يونانية قديمة عرفت عند سocrates وبدت بوضوح عند أفلاطون، إذ أن كلمة (κόσμος) Cosmos اليونانية في مدلولها اللغوي تعني النظام⁽²¹⁾.

(18) نفسه، ص 241.

(19) الكندي، رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة، المنشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م، ص 215.

(20) محمد عاطف العــافــي، نفس المرجع السابق، ص 86.

(21) يبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، ص 79.

وبعدما رأينا مدى تأثر الكندي بأفلاطون في تدليله على وجود الله، نجده أيضًا متأثرًا به في تحليله لكيفية إيجاد الله لهذا العالم بواسطة العقل والنفس. فالله لديه واجب الوجود، أوجد العالم ولكن لا عن طريق مباشر بل بواسطة أمرين آخرين تصور الكندي وجودهما أو افتراض تحققاً قبل أن يوجد العالم ويتحقق، هما العقل والنفس، وهما إنما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالي أثر "الواجب" للعالم، أو على أن الله أودع في العقل قوة الفعل والإيجاد، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة في النفس والنفس أخيرًا هي التي تولّت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله، أو خلقه وإيجاده والمآل واحد على كل حال، سواء تصورت وسامتها على هذا النط أو ذلك وهو: أن الله المصدر الأول لإحداث الأثر والفعل، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل.

و فكرة الوساطة بين "واجب" فاعل، وممكن "قابل"، تتضمن إذن: عنصراً فلسفياً لأرسطو: هو تعبيره بالواجب والممكن. وعنصرًا أفلاطونيًا: هو فكرة الوساطة، وعنصرًا أفلوطينيًّا: وهو زيادة مرتبة العقل في الوساطة، إذ لو كان ما يُنسب للKennedy من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذًا عن أفلاطون وهذه لكان وضعه على هذا النحو طرقان وواسطة واحدة. والطرقان: المُثُل .. وظلالها، والواسطة بينهما النفس الكلية وكانت الوساطة غير ناقلة لتأثير المُثُل إلى ظلالها لأن المثال لا يؤثر في نظر أفلاطون، إذ المؤثر في العالم عنده النفس نفسها⁽²²⁾.

والواسطة على هذا النحو المنسوب للKennedy على الرغم من أنه استقاها أساساً من أفلاطون إلا أنها لا تخرج عن كونها تصویرًا إنسانيًّا لعلاقة الله بالعالم، وإيجاده وتدميره له. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال الله بخلوقاته، وبالأخص بالإنسان منها، اتصال إيجاد لها، وإشراق على حركاتها ومصائرها مثل قوله تعالى :

«إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ أَلَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَتْ عَلَى الْعَرْشِ يَدْرِي الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَفَلَا

(22) محمد البهري، نفس المرجع السابق، ص 358 - 359.

تَذَكَّرُونَ⁽²³⁾ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَيْعَانًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَتَدَبَّرُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءامَرُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ حَمَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ⁽²⁴⁾ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ⁽²⁵⁾ وَقُولُهُ أَيْضًا : « وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتَلَوَّ مِنْهُ مِنْ قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا حَتَّىٰ عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِشْكَالٍ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ⁽²⁶⁾ » .

فالواسطة لنـى الكنـى وجهـ من وجـهـنـ لـشـرحـ هـذا الـاتـصالـ بـينـ اللهـ وـمـخلـوقـاتـهـ . ولا يـغـيرـ القـولـ بـهاـ منـ حـقـيقـةـ الـأـمـرـ شـيـنـتاـ وهوـ : أـنـ اللهـ فـاعـلـ أوـ خـالـقـ . وـأـنـ الـعـالـمـ أـثـرـ فـعلـهـ ، أوـ هوـ مـخلـوقـ لـهـ ، وـهـيـ بـهـذاـ لـاتـنـائـيـ أـصـلـاـ مـنـ أـصـولـ الإـسـلامـ⁽²⁷⁾ .

ولـعـلـ مـنـ أـعـمـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـعـربـ تـأـثـرـ بـأـفـلـاطـونـ حـقـاـ هوـ مـحـمـدـ بـنـ زـكـرـيـاـ الرـازـيـ الشـهـيرـ بـأـبـيـ زـكـرـيـاـ الرـازـيـ (الـتـوفـيـ 311ـهـ أـوـ 313ـهـ أـوـ 320ـهـ) ، فـقـدـ تـأـثـرـ بـأـفـلـاطـونـ تـأـثـرـ شـدـيـداـ فـيـ إـلـهـيـاتـهـ ، إـذـ أـنـهـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ تـرـدـ الـرـوـاـيـةـ الـغـرـبـيـةـ الـقـائلـةـ أـنـهـ قـدـ اـسـتـخـرـ آرـاءـ الـإـلـهـيـةـ الـكـبـرـىـ وـبـالـأـخـصـ مـفـهـومـهـ الـأـسـاسـيـ لـلـمـبـانـيـ الـأـرـبـلـيـةـ الـخـمـسـةـ مـنـ مـصـادـرـ حـرـانـيـةـ وـصـابـئـيـةـ . فـإـنـهـ مـاـ لـيـرـقـ إـلـيـ شـكـ أـنـ مـنـطـلـقـ فـكـرـهـ الـمـتـافـرـيـزـيـقـيـ إـنـماـ هـوـ فـيـ الـأـسـلـمـ أـفـلـاطـونـ ، وـأـنـ مـؤـلـفـاتـ ، الـأـخـلـاقـيـةـ ، فـضـلـاـ عـنـ ذـلـكـ ، مـشـبـعـ بـأـفـكـارـ سـقـراـطـ الـخـلـقـيـةـ⁽²⁸⁾ .

وـهـذـاـ يـبـدـوـ مـلـيـعـيـاـ مـتـىـ عـلـمـنـاـ أـنـ الرـازـيـ توـفـرـ عـلـىـ درـاسـةـ الـأـثـارـ السـقـراـطـيـةـ وـأـفـلـاطـونـيـةـ وـالـلـادـقـةـ بـأـفـلـاطـونـيـةـ . كـمـاـ تـشـهـدـ عـلـىـ ذـلـكـ عـنـاوـينـ مـؤـلـفـاتـهـ مـثـلـ "ـتـفـسـيرـ فـلـوـطـرـخـسـ عـلـىـ كـتـابـ طـيـماـوسـ"ـ وـ"ـتـفـسـيرـ كـتـابـ طـيـماـوسـ"ـ وـ"ـكـتـابـ الـعـلـمـ الـإـلـهـيـ عـلـىـ رـأـيـ أـفـلـاطـونـ"⁽²⁷⁾ . وـفـضـلـاـ عـنـ ذـلـكـ فـإـنـ الـبـنـيـاتـ الـدـاخـلـيـةـ ، وـكـذـلـكـ

(23) القرآن الكريم، سورة يونس، آية (4-2).

(24) نفسه، آية (61).

(25) محمد البهـيـ، نفسـ المرـجـعـ السـابـقـ، صـ 363ـ 365ـ.

(26) ماجـدـ فـخـرىـ، نفسـ المرـجـعـ السـابـقـ، 139ـ.

(27) بينـيسـ، نفسـ المرـجـعـ السـابـقـ، صـ 68ـ.

وـأـيـضـاـ : مـاجـدـ فـخـرىـ، نفسـ المرـجـعـ السـابـقـ، صـ 139ـ.

محويات مذهب الرازي، الواصلة إلينا تؤيد هذا الرأي تأييداً تاماً، فقد ذكرت في مأثورات المسلمين المتأخرين التي يمكن اعتبار الرازي مصدرًا لها في الجملة مجموعة آراء في العلم الطبيعي تحمل اسم أفلاطون. وهي القول بقدم الهيولي، وهو يوضع في مقابلة مذهب أرسطو في قدم العالم، وإنكار أن يكون الجسم مركب من الهيولي والصورة، والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط غير مركب⁽²⁸⁾، والرأي القائل بأن الجسم من حيث هو جسم يقى إن تجاوزت قسمته حدا معيناً فيعود هيولي. وقد اعتبر أن من آراء أفلاطون أيضاً الرأي القائل بوجود مكان حقيقي ذي أبعاد ثلاثة، ويقال: إن هذا عند أفلاطون قديم، وكثيراً ما تُنسب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذي الأبعاد الثلاثة، الذي يجوز أن يكون ملولاً بالأجسام أو خالياً منها. وتُنسب له أنه كان يقول: إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة وأن الحركة إنما تقدره⁽²⁹⁾ فقط وقد استنتج من هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معانٍ الزمان والدهر والسرد، إنما يدل حسب رأي أفلاطون على هذا الجوهر الواحد في مظاهره المختلفة. على أن هذه الآراء المتأثرة باسم أفلاطون تتفق شام الاتفاق مع آراء الرازي.

وهذا الاتفاق يتجلّى من المقارنة بينهما. وكل ما جاء في كتب المتأخرين منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم، بقصد تعين المصادر القديمة الحقيقة التي اعتمد عليها الرازي لا تزيد قيمته على مجرد تأييد القول بأنه كان شائعاً بين المسلمين، مجموعة آراء في العلم الطبيعي متأثرة باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازي⁽³⁰⁾.

(28) انظر : الأسفار الأربع لصدر الدين الشيرازى، الجزء الأول من طبعة طهران للحجرية، ص 427، حيث يُنسب هذا الرأي لأفلاطون والرواقيين.

(29)المعروف أن أرسطو هو الذي عرف للزمان بأنه "هو الجانب المحدود من الحركة أى أنه ما يقبل العد من الحركة"، (انظر: لميره حلبي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 351). بينما يعرّفه أفلاطون بأنه هو الصورة المتحركة للأبدية (انظر: عبد الرحمن بدوى، الزمان الوجودى، ص 56) وعلى حين يعتقد أفلاطون في طيباووس أن الزمان حادث، يرى أرسطو رفض هذا واعتبار الزمان قديم وخلال.

(30) بيتس، نفس المرجع السابق، ص 69 - 70.

ونستطيع أن نتبين في فهم الرأى للمبادئ الأرزية المتلازمة الخمسة - على الرغم من قول البعض أنها حرافية وصabitية - بوضوح أثراً أفلاطونيًّا مباشراً نابعاً في الأصل من "طبياوس"، والتى أقبل الرأى على دراستها إقبالاً خاصاً.

فالمبادئ الخمسة الأرزية التى تؤلف نواة مذهب الرأى فى ما بعد الطبيعية هي: الهيولى، الخلاء، الزمان، النفس، والبارى. وهو يبدأ بالمادة فيدلل على أرزيتها من وجهين: الأول أن الخلق أو الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقاً لها بوجوهه وحسب، بل يستوجب كذلك وجود حامل أو مادة تم فيها عمل الخلق. ذلك لأن مفهوم "الخلق من لا شيء" بذاته باطل منطقياً، إذ لو استطاع الله أن يخلق شيئاً من لا شيء لكان لزاماً عليه أن يخلق كل شيء مباشرة من لا شيء، لأن هذا الأسلوب هو أبسط الأساليب وأقربها. ولكن بما أن الواقع على خلاف ذلك فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة، سبقت وجوده منذ الأزل (31).

فهذا القول، من جانب الرأى يؤكّد وجود إله تميّز عن الكون وهو علة فاعلية للكون لكن لا على أساس الإبداع والخلق من عدم بل على أساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لإله أفلاطون الذى كان دوره التأليف بين المثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك، صانعاً للكون بثابة النجار الذى يصنع الكرسي على ضوء مثال مُسبّق ومن مادة خشبية. فموقف الرأى إذن غير بعيد عن موقف أفلاطون لأنه يقول كما رأينا بقديم المادة (32).

أما أرزية البارى عزوجل، والنفس الإنسانية، فقد ارتبطت فى نظام الرأى بمحاولة جزئية لمعالجة القضية الكبرى التى استهدفت تعليم خلق العالم، والتى حيرت الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون. فالمعضلة التى يعالجها الرأى هنا ليست ما إذا كان العالم محدثاً أو غير محدث، بل هي معضلة أشد تعقيداً، قدر لها أن يتعدد

(31) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 142.

(32) عبد الكريم العرائى، الإلهيات عند الفارابى، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الأعلام، مهرجان الفراتى، 1975م، ص 24-25.

صداها في الأوساط اللاهوتية والفلسفية في العالمين الإسلامي والمسحي مدى قرون عديدة، وهي : هل خلق الله العالم - كما عبر عن ذلك علماء الاتين بعد ذلك - "بحكم ضرورة طبيعية" أم "بداعي إرادة حرة"؟

إذا قبل أن ذلك إنما كان لضرورة طبيعية، كانت النتيجة المنطقية في عرفه، أن الله الذي خلق العالم في الزمان، هو نفسه أيضًا في الزمان، مadam المعلوم الطبيعي مكافئاً لعلته الطبيعية ضرورة في الزمان، أما إذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل إرادة حرة، فإن سؤالاً آخر لا بد أن يسأل وهو : لماذا اختار الله أن يخلق العالم في الوقت الذي خلق فيه، بدلاً من أي وقت آخر؟

إن الجواب الذي يورده الرازى يظهر بصورة واضحة العناصر الأفلاطونية والأفلاطينية الكامنة في تفكيره. وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الأزلية الخمسة في نظام كوني متماسك. فالنفس وجدت منذ الأزل مع الله والهيول والزمان، لكن تعلقها بالهيول حمل الله على إعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه، وهو الاتحاد بصورة مادية. وهذا استلزم خلق هذا العالم الذي تبقى النفس أبداً غريبة فيه، لكن هذه النفس المستقرة بالصور المادية والمنغمسة باللذات الحسية، لا تلبث أن تتباهى بفضل الإشراق العقلى إلى مصيرها الحقيقي فتعمل على الرجوع إلى مستقرها في العالم العقلى، الذى هو موطنها الحقيقي⁽³³⁾.

ولابد من الإشارة في هذا الصدد، إلى أن الرازى لا يورد أى برهان لا على أزلية البارى، ولا على أزلية النفس. وهذا يوضح أن الرازى قد اهتم أساساً بدراسة "طيماؤس" من بين كتابات أفلاطون فقط، لأنه لو كان قد اطلع على "فيدون" و"الجمهورية" و"القوانين" لكان قد قدم البراهين على أزلية النفس والله عز وجل كما قدم أفلاطون في تلك المحاورات. لكن من الثابت أنه رأى بأن العالم مخلوق في زمان وأنه زائل، خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون من أنه مخلوق لكنه أبدى، فالرازى

(33) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 144 - 145.

إذن يضع أزليّة النفس والباري، على غرار أفلاطون كقضية بديهيّة. ولنست فكرة خلود النفس أرلاً وإنما وحدها هي التي تعكس تأثيراً فيثاغوريَا وأفلاطونيَا وأصحا لدى الرازي، بل إن دور الفلسفة بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس وتحريرها من قيود الجسد، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافياً للمفهوم الإسلامي للوحى، ولما يجاريه من قرائين النبوة⁽³⁴⁾.

ولعل الفارابي (المتوفى 339هـ - 950م) قد تأثر هو الآخر بأفلاطون وأرسطو حتى أن تأثيره هذا قد أبعده هو الآخر عن التصور الإسلامي لله. وأول ما يصادفنا من جوانب هذا التأثير لدى الفارابي أنه قد حاول التوفيق بين رأيهما في الألوهية، لكنه يبين أنها تتفق والتصور الإسلامي. وتجده يبدأ في إزالة الخلاف بينهما في قدم العالم وحدوده، فهو قد فهم مسبقاً من "طبيعاً" بالقطع أن أفلاطون يقر بشكل نهائى بحدود العالم، أمّا أرسسطو فقد فهمه معظم الفلاسفة المسلمين على أنه قادر بقدم العالم ولكن الفارابي يتولى الرد على هؤلاء - حتى يتم توفيقه - في "الجمع بين رأى الحكيمين" حيث يقول :

"وما يُظن بأرسسطو طاليس بأنه يرى أن العالم قديم ويألفلاطون أنه يرى أن العالم محدث فأقول: إن الذي دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكرون بأرسسطو طاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبويقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يوتى على كل ملوكها قياس من مقدمات ذاتية، مثل ذلك، هذا العالم قديم أم ليس بقديم، وقد وجب على هؤلاء المختلفين إما أولاً: فإن ما يوتى على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضاً فإن غرض أرسسطو في كتاب طوبويقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضاً، أمر القياسات المركبة من المقدمات ذاتية"⁽³⁵⁾.

"وما دعاهم إلى الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل له بدء زمانى فيقطنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم

(34) نفسه، ص 145.

(35) الفارابي، الجمع بين رأى الحكيمين، الجزء المنشور بـ"قراءات في فلسفة"، ص 436.

فيبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء، ومعنى قوله أن العالم له بدء زمانى أنه لم يتكون أولاً فثانياً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان، والزمان حدث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدثه بدء زمانى ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله إيه وبفعه بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان⁽³⁶⁾.

ويستمر الفارابي في تبرير ذلك لدى أرسطو حتى ينتهي إلى القول : "أنه لولا أن هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقابلة هو الطريق الأوسط فمتى ما تكتبهنا كنا كمن ينتهي عن خلق وبأى بيته، لأفريتنا في القول وبيننا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو طاليس وقبله لأفلاطون ولم يسلك سبيلاًهما"⁽³⁷⁾.

والحق أن ما قدّمه الفارابي في "الجَمْعُ بَيْنِ رَأْيِ الْحَكَمَيْنِ" ليس إلا محاولة خاطئة من جانبين: الأول أنه قد أخطأ في فهم أرسطو لاعتماده على ترجمة خاطئة لكتاب كان يظن أنه له وهو "أثولوجيا أرسطو طاليس"، والحقيقة أنه كان بعض تاسوعات أفلاطون. ولعل هذا الكتاب بما حواه من آراء قد أجاز لأرسطو البقاء والتاثير في الفلسفة الإسلامية – أما الجانب الثاني، أنه قد تخاطى أفلاطون ولم يفهمه فهما صحيحاً، وجعله مجرد راقد من روافده، إذ المعلوم مثلاً أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك، وهذا مما أخذه عليه أرسطو أمّا الفارابي في الكتاب المشار إليه فقد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع، لا تدبر ولا تفسد، بعد أن كانت لدى أفلاطون قاعدة بذاتها. فهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي إلى الحكيمين إنما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو فالله عنه صور ما يريد إيجاده لأنه لا

.437 (36) نفسه، ص

.439 (37) نفسه، ص

يوجد شيئاً جزاً وعلي غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة، أى ماهيات فقط، تحول إلى هويات وتصبح حفائق فعلية. وهذا التحول إنما يكون من جانب الله. وهكذا فتحقيق المثل أصبح على يد الفارابي عبارة عن منع الهوية للماهيات المكتبة في العقل الإلهي. وبعبارة أخرى، إن الله في علمه (عقله) توجد المثل أو الصور ودونها أولياً، هو المؤثر في العالم وهو الموجد له وهو الخالق⁽³⁸⁾.

ولعل اتخاذ الفارابي لأفلاطون كمجرد راقد من روافده، يتضح لنا أكثر في برهنته على وجوب الله من خلال الجدل الصاعد والهابط لدى أفلاطون. إذ يقول في أحد "الفصوص" التي ضمنها كتابه "الفصوص": لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة وذلك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحسوب ويعلم أنه لا بد من وجود الذات وتعلم كيف يبنى عليه الوجود بالذات فإن اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود فانت نازل تعرف بالنزل أن ليس هذا ذات، وتعرف بالصعود، أن هذا هو ذا - «سُرِّيهُمْ إِيمَانُهُمْ فِي الْأَنْوَاقِ وَقَوْنَتْ أَنفُسُهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ أَنْجَحُ أَوْلَمْ يَكْفِي بِرِتْكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»⁽³⁹⁾.

ويقول في، فصل آخر : "إذا عرفت أولاً الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق فانتظر إلى الحق على أنه حق فإنه لا تحب الأفلاطين بل توجه وجهك⁽⁴⁰⁾". فمعروقتنا بالله لدى الفارابي من الموجبات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أو يتحقق من معروقتنا له في ذاته، فمن الله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى، ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وعلمه الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادرة على كل شيء، بل علمه يجب عنه، وعند الله، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها. وفيه يضمن عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني أو العقل الأول، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر، وتأتي بعد

(38) محمد عبدالرحمن مرحب، نفس المرجع السابق، ص 413.

(39) الفارابي، كتاب الفصوص، طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بغيرد آباد الدكن، 1345هـ، ص 6.

(40) الفارابي، نفس المرجع، ص 7.

هذه العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً يصدر بعضها عن بعض، وكل واحد منها نوع على حدة، وهذه العقول هي التي تتصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة - وهي التي تُسمى ملائكة السماء - هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان، وهو المسمى أيضاً روح القدس وهو الذي يصل العالم العلوى بالعالم السفلى، والنفس في المرتبة الرابعة، وكل من النفس والعقل لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتکثّر بتکثر أفراد الإنسان. وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة، وفي السادسة المادة وبها تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست نواتها أجساماً. والراتب الثلاثة الأول: الله وعقل الأفلاك والعقل الفعال ليست أجساماً، ولا هي في أجسام. أما الراتب الثلاثة الأخيرة وهي النفس والصورة والمادة فهي تلابس الأجسام، وإن لم تكن نواتها أجساماً⁽⁴¹⁾.

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالعلميين النصارى لما نلاحظه فيها من تقسيم ثلاثي، وعند النصارى الثلاثة نفس الشأن الذي كان للأربعة عند الفلسفه الطبيعيين، والاصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثير بأسانته النصارى. غير أن هذا كله لا يبعد أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي أمّا الجوهر الذي تحويه فمرده في نظر البعض إلى المذهب الأفلاطوني الجديد. فنحن نجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله في رأيه يبدو على صورة فيض من العقول يحدث منذ الأزل⁽⁴²⁾.

(41) ت. ج. دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة إلى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي لبر ريد، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والتترجمة والنشر، 1948م، ص 148-149.
ولننظر أيضاً: محمد عاطف المرقبي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، ص 110-111.

(42) انظر : Mathews, Op. citl, p. 71.

حيث يرى ماثيوس "أن فكرة الخلق مشتلة عن فكرة الفيض في أنها لا تتصور العالم بالضرورة ناتجاً عن الطبيعة المقدمة، ولكن كوجود ناتج يفعل الإرادة". ويرى ليضاً أنه من السهل أن نبالغ في أهمية هذا الاختلاف بين الفيض والخلق. وفي الحقيقة إنها غالباً ما يقتربان من بعضهما، وأعتقد أن هذا الفهم الأخير هو ما نجده لدى الفارابي وهذا مخالف بالقطع لما ورد في القرآن الكريم، إذ أن الخلق مختلف عن الفيض، فمن يقول بالفistik أقرب إلى القول بفهم العالم.

(43) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 149.

وفي رأى البعض الآخر أنها تمثل مزيجاً غريباً من آراء أفلاطون وأرسطو ومن الأفلاطونية المحدثة وبمادئ الدين الإسلامي واتجاهاته، وهي – في نظر هؤلاء – لا تخلو من تعسّف أحياناً للتوفيق بين هذه العناصر وإبرازها في صورة نسيج واحد ملائم للأجزاء⁽⁴⁴⁾. ويرى آخرون أن هذه الأفكار إنما تمثل مزيجاً من أفكار أرسطو وبطليموس الفلكي بالإضافة إلى أفلاطون. ويعمل هذا الرأي وجود هذا المزج بأننا لا نجد في أفكار أرسطو وحده، أو أفكار بطليموس على حدة أو في مذهب أفلاطونين ما يسمى بالقول بنظرية الفيض الفارابية⁽⁴⁵⁾.

ولأنَّ كان الرأي الذي يصدق على الفارابي من تلك الآراء، فإنَّ ما يهمنا أنَّ العنصر الأفلاطوني موجود، في فكر الفارابي في تصويره للإله ولتصور العالم بمراتبه عنه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق أفلاطون. فإله الفارابي في النهاية مشابه لإله أرسطو من جهة أنه عقل يعقل ذاته، وهو فكرة الفكر، وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه، وهو كذلك شبيه بـإله أفلاطون أو مثال المثل لأنَّه كمال وجمال وخير⁽⁴⁶⁾.

ولعلَّ هذه الصفات التي دخلت تصوّر الفارابي من جانب أفلاطون وأرسطو، هي التي حدّت بالدكتور مذكور إلى القول بأنَّ إله الفارابي بعيد جدًا عن العالم وأنَّه غير الإله الذي تحدث عنه القرآن الكريم باعتباره إليها قريباً من مخلوقاته يجيء دعوة الداعي إذا دعاه ثم أنَّ تصور الإله بهذه الصورة المجردة تماماً يجعل من كل دعاء أو تعبد غيره شُي جدوى، لأنَّ هذا الإله المجرد لا يعرف العالم نظراً لأنَّه بعيد عنه ولا يتصل به أبداً. إنَّ حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعلق ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً أكل شيء خارج ذاته⁽⁴⁷⁾.

(44) على عبد الواحد وافي "قصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، 1961م، ص 14 - 15.

(45) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص 109.

(46) عبد الكريم العراقي، نفس المرجع السابق، ص 23.

(47) Madkour (1). La place d'Aafarabi dans L'école philosophique Musulmane. Paris. 1934, pp. 70-71.

نقاً عن : عبد الكريم العراقي، نفس المرجع، ص 28.

وإذا تركنا الفارابي إلى ابن سينا (المتوفى 428هـ - 1036م)، لوجدنا أن نصيب أفلاطون لم يكن بالقليل في تنشئته، وإن كان المشهور عنه أنه خليفة أرساطو بين المذاهب في المشرق والمغرب، فالواقع أنه كذلك، ومع ذلك فإنه قريب إلى أفلاطون قرابةتين: إدحادهما مزاجه الفنى وملكة الخيال التي كانت قوية فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، والأخرى قراءته للفارابي وهو من العظامين لأفلاطون والمؤمنين بالأفلاطونية الحديثة⁽⁴⁸⁾ كما رأينا. والحق أن الفلسفة الإسلامية في زمان الفارابي وأبن سينا كانت مفعمة بالروح الأفلاطونية.

ولقد أكد ابن سبعين أثر أفلاطون في ابن سينا حينما قال: إن أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فشل لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، وأحسن ما له في الإلهيات "الأشارات والتنيبيات" وما رمزه في "حي بن يقطان" وما ذكره فيها من مفهوم النوميس لأفلاطون وكلام الصوفية⁽⁴⁹⁾.

ويقر ابن سينا ذلك بنفسه في "رسالة في إثبات النبوات" حينما أراد الرد على من سأله عن لماذا يشرط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء، نجده يقتبس من أفلاطون فيقول: "وكما يذكر أفلاطون في كتاب النوميس إن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم يدل المكوت الإلهي وكذلك أجياله فلاستقفهم وأنبيائهم كانوا يستعملون في كلامهم المرايمز فقد عزل أرسطوطاليس في إذاعته الحكم وإظهاره العلم حتى قال أرسطوطاليس: فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كلامي مهارى كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاة، ومتنى كان يمكن النبي محمد^ص أن يقف على العلم أعرابياً جافاً ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثاً إليهم كلهم"⁽⁵⁰⁾.

بل ويقدم ابن سينا بعد ذلك في هذه الرسالة لآية ﴿أَنَّهُ نُورٌ لِّلْمُسْلِمِينَ وَالْأَرْضُ مَثْلُ نُورٍ، كَمِشْكَرَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْبِصَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الْزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرْيٌّ﴾

(48) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 73.

(49) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 35.

(50) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، المنشورة بقراءات في الفلسفة، ص 595.

يُوقدُ من شجرة مثمرة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يُضيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ على نور يهدى الله لِتُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ يَعْلَمُ شَيْءاً عَلَيْهِمْ»⁽⁵¹⁾ تفسير لمعانى رموزها مستفيضاً فى بيان ذلك بدراساته لل فلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وأفلاطون ومصطلحاتهم⁽⁵²⁾.

إذا نظرنا إلى نظرية ابن سينا في السماء نجدها تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية، مع المبادئ الطبيعية. ولابد من القول بأن ابن سينا قد استفاد من دراسات الذين سبقوه في هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التي انتهى إليها أو من حيث الطابع العام لنظريته هذه التي تحكمها كما قالت المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية⁽⁵³⁾. وعلى رأس مَنْ استفاد منهم، أفلاطون إذ أن كل ما تناوله ابن سينا من دراسة للسماء والحركات السماوية قد تناوله أفلاطون في "طيماؤس" وأجزاء من "الجمهورية". وإذا قال البعض بأنه قد تأثر أكثر بأرساطو لكن الرد أن بحث أرسطو في السموات قد تأثر بأفلاطون برغم ذقه له في موضع كثيرة – إلى حد جعل فارنتن يقر أن "طيماؤس" كانت أفضل تقدمة لأبحاث أرسطو عن الطبيعة تلك الأبحاث التي كانت أول كتاباته الباقيه وأكثرها أفلاطونية⁽⁵⁴⁾ – فكتاب أرسطو عن السماء ما هو إلا تطبيق لما جاء في "طيماؤس"⁽⁵⁵⁾.

وقد كانت نظرية الجواهر المفارقة كذلك عند ابن سينا، أقرب إلى الأفلاطونية منها إلى أرسطو، ولستنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن ابن سينا يردد أفكاراً أرسطوية وإن فكرة الجوهر عند أرسطو تخلو من تناقض، فالجوهر الحقيقي

(51) سورة النور، آية 35.

(52) انظر: ابن سينا، نفس المرجع السابق، ص 595 وما بعدها.

(53) محمد عاطف العراقي، الفلسفة للطبيعة عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف 1979م، ص 348 - 349.

(54) بنيامين فارنتن، نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص 39.

(55) نفسه، ص 144.

عند هو المفرد، ما يحس وما يرى، وما لا يوجد في موضوع بحال. ثم هو في الوقت نفسه صورة مجردة صالحة لأن تصدق على موجودات أخرى، وهذه الصورة أقرب ما يكون إلى المثل الأفلاطونية، وليس بيسير أن نقول بجواهير يمكن تارة مفرداً وأخرى صورة مجردة.

وقد شاء ابن سينا أن يخرج من هذا المأزق بالتعوييل على قسمة الجواهير إلى جسمية ومقارقة، وطبيعة كل من النوعين تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، وليس بينهما من جامع إلا أن كلاً منها يقوم بنفسه وهذا جامع منطقى أكثر منه ميتافيزيقي. وهذه الجواهير المقارقة التي يعتقد بها ابن سينا الاعتداد كله تقريباً من الأفلاطونية بقدر ما تبعده عن أرسطو⁽⁵⁶⁾.

أما آراء ابن سينا في النفس فإنها وإن كانت تأخذ تقسيماتها من أرسطو فإن بها عناصر سينوية خالصة أساسها البراهين التي قدّمتها ابن سينا على خلود النفس وجواهيرتها في الطبيعيات من "الشفاء" والإشارات والتنبيهات" وفي بعض رسائله عن النفس وأحوالها⁽⁵⁷⁾. إلا في إحدى هذه الرسائل وهي "رسالة الطير" نجده يرسم صورة رمزية حية لمصير النفس الساعية وراء الحق المتخبطة في

(56) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (1) تحقيق الأب قتواني وسعيد زايد، راجمة وقتم له د. إبراهيم منكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشئون الطبع والأمريكية، 1960م، المقعدة، ص 12-13.

(57) أنظر: محمد عاطف المرقبي، مذاهب فلسفية المشرق، ص 187 وما بعدها وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهولى القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، 1952م.

ابن سينا، الحجج العشر في جوهريته النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرؤوفين بعید أباد عام 1354هـ. ولإضافة: ابن سينا، رسالة في القوى للنفسانية نشرها أحمد الأهولى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا" القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م، ص 147-178.

وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشر د. الأهولى في نفس المرجع، ص 181-192.

ابن سينا: رسالة في الكلام على النفس الناطقة، نشر د. الأهولى في نفس المرجع، ص 195-199.

شرك الرغبات الحسية. ورموز هذه الحكاية تذكّرنا من وجوه كثيرة بأفلاطون في قصة الكهف، وفي سلم الحب السبعاني الدرجات. لكن يتعدّر الجزم هنا بأن ابن سينا تعمّد أم لم يتعمّد تقليد أفلاطون، مع أنّنا في آثر صوفى آخر له هو قصيدة النفس نجد تأثيراً واضحاً لحاوية "فيدون" وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس إلى "الخراب البلقع" وتحررها أخيراً من اسار الجسد بالمعارفة.

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه لها الصيادون ثم وضعوها في قفص أحکموا إقفاله. لكن هذه الطيور تأتي الاستسلام لهذا المصير وتحاول الإفلات فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي أرجلها بقايا من الأصفاد التي قُيدت بها. أمّا الطيور الباقيّة فتمكّنت زمّاناً في الأسر لكنها تنجو آخر الأمر بمساعدة رفقاء لها وتندش جميعها الخلاص والأمن بالتوجه إلى قمة "جبل الله" ذي الطبقات الثمانى. وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحطّ في وسط مراء خضر وأنهار جارية لتأخذ نصيبها من الراحة. لكنها لا تثبت أن يستحثها إحساس ملح بضرورة السير فتنتجه نحو الطبقة الثامنة. وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت نظيره جمالاً وظرفاً وأنساً. فلا تزال أوّاًر الصدافة تتوقّع بينها حتى تقلّل الطيور المنيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة "المملّك الأعظم" حيث تلقى بأحمالها الثقيلة. لكنها ما أن تقع أبصارها على وجه الملك المشرق حتى تفَنَّ به، ويصفي الملك إلى سرد شكاويها بعطف ويرد عليها حريتها بكمالها، ويطلب إليها أن تمضى بسلام، فتعود وفي نفوسها آثر حى من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقاً على الأخلاد إلى العيش في "وادي الأحزان" الذي جاء منه أصلاً⁽⁵⁸⁾.

وإذا تركنا النفس - التي ترتبط آراء ابن سينا فيها بآرائه في الألوهية - ونظرنا في بعض رسائل ابن سينا الأخرى نجد أن له رسالة في العشق. يتحدث فيها عن عشق النفوس الإلهية، وفي هذه الرسالة نجده يربط بين العلة الأولى والخير

(58) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 209.

المطلق وكأنه يتحدث بلسان أفالاطون حينما يقول: أنه لا سبيل إلى وجود المطلولات ما لم ينقدم عليها وجود ذات العلل، خاصة العلة الأولى، والعلة الأولى هي الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد ماله وجود، فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية، ثم الخيرية إنما أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة، فالعلة الأولى خير وخيريته إنما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إنْ كانت مستفادة لم تنخل من قسمين، إنما أن يكون وجودها ضرورياً في قوامه فيكون مفيدة علة لقوام العلة الأولى، والعلة الأولى علة لها خلف، وإنما أن يكون غير ضروري في قوامه وهذا محال أيضاً على ما نوضحه آنفًا⁽⁵⁹⁾. ويستمر ابن سينا في هذا التحليل إلى أن يقول: فقد اتضح أن العلة خيرية في ذاتها وبإضافة إلى سائر الموجودات أيضًا، إذ هي السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخصّ وجوداتها واستباقها إلى كمالاتها، فإذاً العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه⁽⁶⁰⁾.

وفي "الرسالة النيروزية" يتحدث ابن سينا عن صدور الموجودات وترتيبها متأثرًا بأفالاطون والأفلاطونية الحديثة، فهو يعلن فيها أن أول صادر عن الباري هو عالم العقول أو الصور، ويتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا حينما يقول في تلك الرسالة : "أول ما يبدع عنه عالم العقل. وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثّر أو تحتجّر، كلها تشناق إلى الأول والاقتداء به، والإظهار لأمره، والالتناز بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. ثم العالم النفسي هو يشتمل على جملة كثيرة من ذاتات معقوله ليست مقارقة للمواد كل المقارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبوساطتها للعنصرية ولها في طباعها نوع من التغيير، ونوع من التكثّر لا على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بوحد من العقول، فهو عامل على المثال

(59) وانظر أيضًا: ابن سينا، رسالة في "الطير" المنشورة بقراءات في الفلسفة، ص 632 - 637.
(60) نفسه، ص 655.

الكلى المرتسم في ذات مبدئه المفارق مستقاد عن ذات الأول، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملائبة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكنات الذاتية وترقى فيها الكلمات الجوهرية على سبيل التسخين، فهذه القوى كلها فعال، وما بعدها العالم الجسماني، وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري⁽⁶¹⁾. وإن كان تأثير الأفلاطونية المحدثة واضح كما نرى في ابن سينا في الجانب الإلهي أساساً، إلا أنه لا يخفى علينا تأثيرها عليه أيضاً في دراساته للسماء والعالم على اعتبار أن نظريته في العقول العشرة تبعاً لعدد الأفلات تُعد نقطة اللتقاء بين الطبيعيات من جهة، ونظرية الفيض التي هي ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى. إذ إنها تفسر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعي إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة من الوحدة، فإن الإجابة عن ذلك تكون من جانب الميتافيزيقا⁽⁶²⁾. وإذا كان قد بتنا من قبل تأثير أفلاطون في نظريات ابن سينا الطبيعية وتعرف مدى التأثير الموجود لدى الأفلاطونية المحدثة منه، فإننا سنعلم مدى ما تأثيره ابن سينا سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ولعل حديث ابن سينا السابق عن العلة الأولى وكيفية صدور المعلولات عن تلك العلة ومراتبها هو ما حدا به ناصر خسرو (المتوفى 452 أو 453 هـ) بأن يقول جاماً الفلسفه اليونانيين وأصفاً آياهم بالإلهين. قال الفلسفه الإلهيون من سقراط وأنباذوقيس حتى أفلاطون وأرسطوطاليس إن لكل العلل علة وهي علة العالم كله وهي العلة الأولى، قالوا: إن للعلل مراتب وكل علة معلول، من العلة الأولى التي هي البارى تعالى إلى المعلول الأخير وهو الإنسان⁽⁶³⁾.

(61) محمد علاء، مشكلة الإلهية، ص 64 - 65.

وانظر أيضاً: ابن سينا، الرسالة الفيروزية، المنشورة ضمن تسع رسائل في الحكم والطبيعتين، ابن سينا، القاهرة، 1908، كما نشرت نشرة أخرى لمعبدالسلام هارون في المجلد الثاني من توادر المخطوطات، القاهرة 1954م (ولننظر ما كتبه محمد عاطف العراقي عن هذه الرسالة في "مذهب فلامسة المشرق"، ص 309 - 310).

(62) محمد عاطف العراقي، للفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 353 - 354.

(63) ناصر خسرو: جامع الحكمتين، ترجمه وقدم له إبراهيم شنا، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص 302.

وإذا انتقلنا إلى أبي حامد الغزالى (المتوفى 555هـ 1111م) لوجدنا أنفسنا أمام فيلسوف صاحب موقف مختلف تماماً عن مواقف الفلسفه الآخرين، لأنه لأول مرة يقف فيلسوف إسلامي لينتقد ويحلل بمثلك هذه الدقة والصرامة بعد أن درس فكر الفلسفه اليوناني وممحض ما وصلوا إليه كواحد منهم، إذ ينتقد الغزالى هؤلاء الفلسفه ويكشف عن مواطن عدم الاتفاق بينهم وبين الدين الإسلامي، ويرتبط على ذلك بعض القضايا التي إنْ آمن بها مسلم مع اليونانيين سيلزم عن ذلك خروجه عن دينه الحنيف ووجوب تكفيه. وقد صنف الغزالى عشرين مسألة، منها ثلاثة المؤمن بها يكون كافراً وهي إنكار بعث الأجداد، وقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، والقول بقدم العالم. أما المسائل الأخرى فهي تعدد من الأغالط التي تجعل من أصحابها مبتدعاً لا كافراً⁽⁶⁴⁾.

ويرسم الغزالى هذه الصلة بين الدين والفلسفه في "المنقد من الضلال" عند الكلام عن الإلهيون من الفلسفه حيث يقول : "الصنف الثالث: الإلهيون"، وهو المتأخرن، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وهو أستاذ أرسطو طاليس وأرسطو طاليس هو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم وحمر ما لم يكن محرماً من قبل، وأنضم لهم ما كان فجأاً من علومهم وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنىوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بمقاتلتهم، ثم رد أرسطو طاليس على أفلاطون وسقراط ومنْ كان قبله من الإلهيون رئاً لم يقصد فيه تبرأ من جميعهم إلا أنه استبعى أيضاً من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيه وتکفير متبعيهم من المتكلمسة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما. على أنه لم يتم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتكلمسة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم

(64) انظر في هذا: توفيق الطويل: أنس الفلسفه، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م، ص 257-259.

ولنظر أيضاً: د. مصطفى لشتر: فلاسفة يقطنون العالم، للطبعة الأولى، ص 153 وما بعدها.

ليس يخلو من تخطيط وتخليط يتتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم،
كيف يرد أو يقبل (65).

والحق أن الغزالي محق فيما يقول عن الفارابي وابن سينا لأننا لا تستطيع
أن نذكر أن لهما موقفين يعرّف الدفاع عندهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع وهي ليست
 شيئاً آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلاطوني، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه
القرآن والذي يعتقد على قدرة الباري، وارادته (66). ففكرة الخلق مسألة خطيرة جداً
عند كل مسلم أو مسيحي في حين كانت الوثنية اليونانية تستطيع أن تفكّر فيها
من بعيد (67). وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات، أو محاولة بسطه على
طريقها إلى الجزئيات وهذا لا يتحقق تماماً ما أثبتته القرآن من أن الله أحاط بكل
شيء علمًا. غير أن فلسفتي الإسلام فيما نعتقد، لم يقولا بهذا كله زيفاً ولا زندقة،
 وإنما قصداً به الإسعان في تزييه الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، وكل منهما
تبنيات ودعوات تؤذن بإيمان عميق (68).

وإذا تركنا موقف الغزالي من السابقين عليه وتساءلنا عن موقفه هو تجاه هذه
المسائل الفلسفية، نجد أن له مواقف متارجحة، ويكتفى مثلاً أن نلاحظ أن الغزالي
لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على تلك الصعوبة برجوعه إلى
تخصيص الإرادة، ثم عاد ف قال: إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا
المبدأ حتى أشك أن يواافق الفلسفه في القول بالقدم (69). على أن المسالة التي
أحدثت كثيراً من الجدال، وهي مسألة الزمان مشكلة لم توضعوضعاً حسناً، فإذا
كان العالم حادثاً. وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا

(65) مصطفى عدال لازق، تمهيد ل تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مكتبة التنمية المصرية،
الطبعة الثالثة 1966م، ص 83 - 84.

(66) يبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، ص 84.

(67) أ. م. جواشوز، الفلسفة ابن سينا، نقله إلى العربية رمضان لاؤن، بيروت، الطبعة الأولى
1950م، ص 34.

(68) يبراهيم مذكر، نفس المرجع، ص 84.

(69) أبو حامد الغزالى، تهافت الفلسفه، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة
الثانوية، 1955م، ص 108 وما بعدها.

معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله: هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم وهو متنة عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإنْ كان وجوده مستمراً منذ الأزل وإلى الأبد. أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول، فإني ألاحظ الملاحظة التالية: لو كان الباري علةً تامةً للعالم لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض⁽⁷⁰⁾. ومحصلة رأى الغزالى في الزمان - كما يرى أبوريده - أنه أمر نسبي وهو حادث لأنَّه ناشئ عن حركة العالم وهي عنده حادثة. أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغالط الوهم⁽⁷¹⁾.

وعلى ذلك فقد صنف الغزالى مذاهب الفلسفه في أزليه العالم ثلاثة أصناف: الأول: مذهب جماهيرها من المتقدمين والتأخرین الذين قالوا بالأزليه، الثاني: مذهب أفلاطون الذى قال بالحدوث في الزمان، والثالث: مذهب جالينوس الذى أمسك عن إبداء الرأى في هذه المسألة. أما الغزالى نفسه فيقرر في إبطاله لأزليه العالم، أنَّ الله خلق العالم في الزمان بيرادة أزليه وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة: إن التراخي بين إرادة الله وخلق العالم ينطوى على الافتراض أنَّ الله لم يكن قادرًا على خلق العالم على الفور. فهذه الدعوى لا تستند في عرفه إلى أية أسس برهانية، بل هي من باب التحكم⁽⁷²⁾. وقد أورد الغزالى مذهب أفلاطون

(70) محمد عبدالهادى أبوريده، هامش بترجمته لتاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 226 - 227. وانظر في العلاقة بين الله والعالم من خلال نظرية الزمان: ياسين عربى: إشكالات في الفلسفة الإسلامية، مجلة الحكمة، تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، 1976م، من 51 وما بعدها.

(71) محمد عبدالهادى أبو ريد، نفس المرجع، ص 227.

(72) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 305.
وانظر كذلك، الغزالى، نفس المرجع السابق، ص 21 وما بعدها.

ورأيه بتحفظ مشيراً إلى أن منهم من انكر قوله بالحدث، فمن شرّاح أفلاطون يفسّر أرسطو قوله في: "طليماوس" بأن العالم عنده والزمان حديثاً معاً. أمّا كسنوقراط على غرار الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين فقد ذهبوا إلى أنّ أفلاطون يقرر أرثية العالم، إلا أنه استعمل لغة الإحداث مجازاً⁽⁷³⁾. وقدم لنا الغزالى في "الاقتصاد في الاعتقاد" بياناً بأهم الدعوى التي يعتقد فيها وهي توضح أن الغزالى ما يزال هو الآخر يستخدم "صانع العالم" كاصطلاح يقصد به "الله" وهذا الاستعمال كما سبق وأشارنا، قد أخطأ فلاسفة الإسلام في استخدامه لأن الصنعة كما بيّنا ليس مساوياً للخلق. فالغزالى في حديثه عن الله عزوجل يؤكد هذه الدعوى.

الدعوى الأولى: إنّا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سبباً ومعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ومعنى بكل موجود سوى الله تعالى عن الأجسام كلها وأعراضها⁽⁷⁴⁾.

الدعوى الثانية: ندعى أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم فإنه لو كان حادثاً لا فتقى إلى سبب آخر وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محال، وإنما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسمييه صانع العالم ولابد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثباتات موجود ونفي عدم سابق.

الدعوى الثالثة: ندعى أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باقٍ لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه⁽⁷⁵⁾.

الدعوى الرابعة: ندعى أن صانع العالم ليس بجواهر متعمّل لأنّ قد ثبت قدمه

(73) ماجد فخرى، نفسه، ص 397. وأيضاً الغزالى، نفس المرجع المنصور في تردادات في الفلسفة، ص 728.

وأنظر أيضاً:

Taylor (A. B.) Plato, P. 442.

(74) الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلى، بدون تاريخ، ص 15.

(75) نفسه، ص 21.

ولو كان متحيّراً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق⁽⁷⁶⁾.

الدعوة الخامسة: ندعى أن صانع العالم ليس بجسم.

الدعوة السادسة: ندعى أن صانع العالم ليس بغرض.

الدعوة السابعة: ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات المست⁽⁷⁷⁾.

ومن يلاحظ هذه الدعوى بالدقة الكافية، والمقارنة أيها بما ورد لدى أفلاطون، يجد أن الغزالي يتفق مع أفلاطون فيها جيداً، فالدعوى الأولى والثانية يدل فيها الغزالى على وجود علة للعالم ويؤكد قدم هذه العلة التي تحدث ما هو حادث، و”طيماؤس“ أفلاطون تقول ذلك، بل إن هذا - كما رأينا - أحد براهين أفلاطون على وجود الإله. وأما الثالثة فتؤكد خلود الإله وعدم فنائه وكذلك كان يرى أفلاطون. وإذا كانت الرابعة تختلف بما ورد لدى أفلاطون فإن الخامسة والسادسة والسابعة قد وردت لديه.

إذا كان الغزالى بحملته تلك على الفلسفة اليونانية وفلسفتها، قد أثر فى بعض الفقهاء والتصوفة مما ساعد على انتشار جو العداء لها، فإن أفلاطون ظل يعيش ويؤثر في الفلسفة المسلمين كما أثر في الغزالى نفسه، إذ كان يعيش في هذه الفترة أبو البركات البغدادي معاصرًا للغزالى حيث توفي بعده بحوالي اثنين وأربعين عاماً أى في 1152م، وكان البغدادي بمثابة حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردي المقتول⁽⁷⁸⁾. إذ إن أفلاطون يتخلل كل أجزاء مذهب أبو البركات في الألوهية، فهو دائم النقد للمشارية وأصحابها منذ أرسطو حتى تلاميذه في الفلسفة الإسلامية، ولم يستثن من هذا النقد ابن سينا فيما أخذته عن أرسطو⁽⁷⁹⁾.

(76) نفسه، ص 22.

(77) نفسه، ص 23 - 24.

(78) محمد على أبو ريان، هامش من 731 بكتاب قراءات في الفلسفة.

(79) انظر: محمد على أبو ريان، قراءات في الفلسفة، ص 732 وما بعدها.

ولعل النظر في إحدى نظرياته يكفيانا ممؤنة سرد كل آرائه لتبين الأثر الأفلاطوني الواضح لديه فقد كان لأبي البركات نظرية في النفس رتب عليها نظريته في العالم الملائكي، فهو يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الإمكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم العقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى ذلك أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلّم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها في الحس الأسر وخلاصها إلى عالم المُثُل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية. وإذا تساءلنا عن حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تثبت أن تسعى راجعة إليه بخثها أصواته القدسية كي تغدو المسير وتسلك الطريق؟.

نجد أبو البركات يقدم لنا نظرية في العالم الملائكي حينما يتحدث عن هذه الموجودات المعقولة التي تعمّر المستقر الأعلى مسماً إياها "ملائكة" رغبة منه في أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة - حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس وهي من آثار الاشراق الإلهي، وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب في أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحاني. وتتميز الملائكة عن النفوس - وهذه أيضاً جواهر روحية عاقلة - في أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلاً في مادة كما هو الحال في النفس الإنسانية، سواء سميناها عقولاً أم ملائكة أم أرواحاً، فالهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول في جسم أو هيئة محسوسة. وهذه الجواهر الروحانية ليست هي العقول التي يقول بها المشائون ويرتبونها تنازلياً، ومع أنها لا تتعلق أصلاً بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكتها. وفي هذا معارضه لوقف ابن سينا الذي لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات، أو لها القدرة على تدبير المحسوسات. أما أبو البركات فيعتبرهن على ذلك ولكنه يستدرك فيرسم طريقته التدبير وكيفية علم الله

والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب معاير لذلك⁽⁸⁰⁾.

وعلى ذلك، فأبو البركات يسلم بوجود عالم عقلي فوق العالم الحسي، وهو يفضل كما رأينا أن يسميه "عالم الملائكة" و"العالم الربوبي"، ولعلنا نلاحظ اتجاه مذهب أفلاطون، ومن نهَّى فيليب البحث عما إذا كان قد قصد الإشارة المباشرة إلى مُثل أفلاطون حينما يتكلم عن "الملائكة" أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذي تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملائكة ووظيفته؟ أو معنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كذلك التي قال بها أفلاطون؟

يتناول أبو البركات هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس، أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثم إن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلهي هي مُثُل أو شاذٌ. وهي كالقوانين التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخاً منه⁽⁸¹⁾. فهو يقول في "المعتبر في الحكم": "وأعرف منه قول أفلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالماً بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعني أن في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التي في عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التي في عالم النفس بالقياس إلى الموجودات، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سبباً للموجود، كصورة الخلل في نفس الصانع ومنها ما يكون الموجود سبباً كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بهما والصور العلمية في عالم

(80) نفسه، ص 758-759.

وانظر كذلك: أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكم، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، حير آباد الدكن، 1358هـ، ص 155-166.

(81) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 759-760.

الروبية تكون بأسراها من قبيل الصائن والخلحال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقوليب، وكيف لا وهي المثل الحقيقة بل الموجودات مثلها ونسختها وهي ألم الكتاب، فهكذا يجب أن تتصور في معرفة الله تعالى وعلمه⁽⁸²⁾.

ويقول أيضًا في موضع آخر: "وتعرف العلية بالعلوية بالعلوية والأنموذج يريك أن هذا من هذا، وإن لم تعلم كل هذا، فهذا كله يدل ويشهد على أن علل النفوس المتعلقة بالأجسام الأرضية العنصرية هي النفوس السماوية والذين عدوا عنها إلى العقل الفعال إنما اعتذروا بشيء ظنوه عذراً وسموه حجة في ذلك وليس بعذر ولا حجة كم تعلمه في موضعه"⁽⁸³⁾.

ويلاحظ على موقف أبي البركات من خلال هذا، أنه حينما يضع المثل في العقل الإلهي لا يتبع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد في تاسوعات أفلاطون ويعود فبرد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض في موقفه، وأنه أيضًا يضع مستويات مثالية متعددة. فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مثلاً، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملائكة، وأيضاً النفس الإنسانية تتضمن صوراً أو مثلاً للموجوديات، وبذلك تتعدد المستويات المثالية، وتتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى في ذات الله، ولاشك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطوني المتأخر ولكن نصوص "المعتبر" لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه.

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بوضع المثل في الذات الإلهية إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحدٍ بعد أن ملا الوجود باشتئات من الملائكة المذيرين للأنواع، فعنده أن سبب كل حادث في الوجود "ملك" فيوجد عدد من الملائكة مساوٍ لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف

(82) أبو البركات البغدادي، نفس المرجع، ص 144.

(83) أبو البركات البغدادي، نفس المرجع، الجزء الثاني من العلم الطبيعي، الفصل العشرون، المنشور بقراءات في الفلسفة، ص 796.

من أفلالك وما لا نعرف، بل يمكن أن تتفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة – فلكية أو عنصرية – ملائكة يحفظ صورتها في المادة ويستقى الأنواع بأفرادها، ويسمى هذا الملائكة "حافظ الصورة" وهو مدبر شفون النوع ومرشدته ومعلمه حسب قوانين الطبيعة⁽⁸⁴⁾.

وفي نفس الفترة التي عاش فيها البغدادي، نجد الشهيرستاني (المتوفى 548 هـ - 1153م) يعد أفلاطون من أهل الحق، فهو يقول في المجلد الأول من "الملل والنحل" الذي أرَّخ فيه للفلاسفة منذ طاليس حتى عصره: "أنه قد حكى قومٌ من شاهدوه (بقصد أفلاطون) وتلميذ له مثل أرسطو طاليس وطيمباوس وثاوفراستوس أنه قال: إن العالم محدثٌ مبدعٌ أزلٌ، واجبٌ بذاته، عالمٌ بجميع معلوماته على نعمت الأسباب الكلية، كان في الأول ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلل إلا مثالٌ عند الباري وربما يعبر عنه بالعنصر والهيولى ولعله يشير إلى صور المعلومات في علمه"⁽⁸⁵⁾. ويضيف في المجلد الثاني "أن أفلاطلون في كتاب (النوميس) قد قال: إن هناك أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها، منها أن له صانعاً يعلم أفعاله وذكر أن الله تعالى إنما يُعرف بالسلب أي لا شيء له ولا مثال وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام وأن كل مركب فهو للانحلال وأنه لم يسبق العالم زمان ولم يبدع عن شيء"⁽⁸⁶⁾. وبعد هذا الفهم الذي نقله عن الآخرين لأفلاطليون يقرر هو في "نهاية الأقدام" وهو يشرح مذهب أهل الحق وهم عند الأشاعرة من المسلمين "أن مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدثٌ ومخلوقٌ أحدهُهُ الباري تعالى وأبدهُهُ وكان الله تعالى ولم يكن معه شيءٌ ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطيل الحكم وقدماء الفلسفه مثل ثاليس وانكساعوراس وانكسيموس

(84) محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 761 - 762.

(85) محمد عبدالكريم الشهيرستاني، الملل والنحل، المنشور بهامش الفصل في الملل والأهؤاء والنحل لابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية بالألوفت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1975م، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 191.

(86) نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 5.

ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس واندقلس وأفلاطون من أثينية ويونان⁽⁸⁷⁾. ولعلنا نلاحظ مدى الفرق الكبير بين الفارابي والرازي وابن سينا والبغدادي في فهمهم على ما فيه من أحطاء، والأمام الشهيرستاني الذي نلاحظ ضحالة ثقافته وعلمه بهؤلاء الفلاسفة فهو يعد عاليس وانكساجوراس وانكسيمانس من القائلين بأن العالم محدث ومخلوق فضلاً عن أنه عد أفلاطون ببناء على فهم أرسسطو ضمن هؤلاء وقد أشرنا من قبل إلى خطأ هذا الرأي عن أفلاطون.

وإذا تركنا فلاسفة المشرق العربي وانتقلنا إلى فلاسفة المغرب العربي المتأترين بأفلاطون، وجدناهم ثلاثة، ابن باجه وابن طفيلي وابن رشد. وقد كان الأثر الأفلاطوني غير واضح في ابن باجه (المتوفى 5533هـ - 1138م)⁽⁸⁸⁾ أول فلاسفة المغرب، إذ إن معظم آرائه كانت أرسطوية ومتأثرة بالفارابي، وأهم عناصر فكره والذي قد يكون فيه، أثر أفلاطوني عن طريق أرسطو والفارابي هو رأيه في الإنسان الموحد الذي لا يسمو إليه كل إنسان لأنَّه يبلغ مرتبة التعلق وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون في الكلام وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثم هم ينزلون كما تزول اللطالي. نعم إن بعضهم يرى النور، ويري عالم الأشياء الملون ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلاً جداً وهؤلاء، وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود وذلك بأنَّ يصيروا نوراً. وبلغ الإنسان هذه المرتبة بالمعرفة الصادرة عن الرؤبة وبنية العقل تنمية حرّة خالصة من القيود والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرؤية⁽⁸⁹⁾. ولعل هذه الرؤبة تذكرنا بمذهب أفلاطون الذي يتصدّر فيه الإنسان من المعرفة المحسوسة حتى يصل إلى مرحلة التعلق أو الحَسْن وهي أسمى مراتب المعرفة لديه وفيها يتعقل الفيلسوف عالم المُتَّلِّ ويدرك مثالَ الخير إدراكاً كشفيَا⁽⁹⁰⁾.

(87) الإمام عبد الكريـم الشـهـيرـسـتـانـيـ، نـهـاـيـةـ الـإـقـدـامـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ، حـرـرـهـ وـصـحـحـهـ الـفـرـدـ جـبـوـمـ بـدـونـ تـارـيـخـ، صـ 5ـ.

(88) دـى بـورـ، قـارـيـخـ اـفـلـاسـفـةـ فـيـ إـسـلـامـ، التـرـجـمـةـ الـعـرـبـيـةـ، صـ 248ـ.

(89) نفسـهـ، صـ 252ـ.

(90) راجـعـ مـاـ كـتـبـاهـ عـنـ "الـأـلـوـهـيـةـ وـعـلـقـتـهاـ بـنـظـرـيـةـ لـلـمـرـفـعـ"ـ فـيـ الـبـابـ الثـالـثـ.

وفي الواقع أنه على الرغم من أهمية ابن باجة الخاصة باعتباره فيلسوفاً عقلياً، فإن أهميته تزداد باعتباره ممهد الطريق للذين أتوا بعده من فلاسفة المغرب⁽⁹¹⁾. فهو قد أحيا بحق الفلسفة من جديد في المغرب العربي بعد أن استطاع الغزالي التأثير على معتقداتها ومحبى الحديث فيها في الشرق بعد حملته عليها.

أما ابن طفيل (المتوفى 581 هـ - 1186 م)⁽⁹²⁾ صاحب قصة "حي بن يقطان"⁽⁹³⁾ فنجده متأنّراً بأفلاطون في جانبيه. الجانب الأخلاقى والجانب الإلهى وبالذات فى برهنته على وجود الله، ففى الجانب الأخلاقى نجد ابن ط菲尔 يُعنى عنابة خاصة بسيرة حى العملية، وفيها تحل محل العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضيات الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال متتبعة بين أهل الطرق فى الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد. ويوضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغوري. وقد تبين لحى أن الغاية التى يجب أن يتبعها من عمله هي أن يلتمس الواحد فى كل شيء، وأن يتصل بالوجود المطلق القائم بذلك. وهو برى الطبيعة بحنافيرها تنزع إليه، ويلتزم حى فيما يتعلق بمطلب جسمه المادة جانب الزهد والتقصّف مقتضياً على ما يقيم الأود. أما روحه فهو مرتبطة بالجانب العلوي، وهو يتتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عرج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية، وهكذا يصبح حى بالتدريج قادرًا على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلًا صرفاً، وهذه هي حالة الفنانة التى لا تستطيع عقولنا إدراكها، والتى تعجز عن تصويرها مهاراتنا وخيالنا⁽⁹⁴⁾.

(91) محمد عاطف العراقي، المتأثرون بفلاسفة ابن ط菲尔، ص 60.

(92) نفسه، ص 36، وكذلك: دى بور، نفس المرجع السابق، ص 256، وقد أسقط بينيس ابن باجه وابن ط菲尔 من لوحته التاريخية.

(93) راجع ما كتبه دى بور عن أهمية هذه القصة التي تُعد من مفاخر الفلسفة العربية والأهميتها القصوى تُرجمت إلى اللاتينية والإنجليزية، نفس المرجع السابق، ص 256.

(94) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 259 - 260.

أما في الجانب الإلهي من فلسفة ابن طفيل، فإننا نجد أثر أفلاطون واضحًا، فعلى الرغم من أن ابن ط菲尔 يقر بقدم العالم، لا على أساس مذهب أفلاطون، بل على أساس مذاهب الفلسفه المسلمين المقربين بذلك نجده يقدم براهين على وجود الله مخالفًا بهذا الرأي الغزالي الذي قال في "التهافت" بأنه من التناقض القول بقدم العالم والإقرار بوجود الله وتقديم البراهين على ذلك في نفس الوقت، لأن القول بقدم العالم يؤدي إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، لم يزل قديماً، كذلك الأجسام بلا علة⁽⁹⁵⁾. والحق أن موقف الغزالي غير صحيح من وجهه ما، إذ ليس الصنع متعلقاً بسبق العدم، وإنما هو لازم لإيجاد المكن في أي زمان كان، والخلق مفتقداً إلى الله في كل آن⁽⁹⁶⁾.

فابن ط菲尔، يقدم ثلاثة أدلة على وجود الله هي: دليل الحركة، دليل المادة والصورة أو حدوث، الصورة عن محدث، ودليل الغائية والعنابة الإلهية، وهذا الدليل الأخير، على الرغم من كثرة الفلسفه المسلمين الآخرين به كالكتندي وأبن سينا وأبن رشد إلا أنه يُزيد في النهاية إلى أفلاطون، وأبن ط菲尔 يقرره في رسالته حينما يقول: إن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ونبيق علمه تعالى: إن أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، تجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره، إلا عن فاعل حر مختار في غاية الكمال وفوق الكمال⁽⁹⁷⁾. فلا يوجد شيء في العالم الأرضي إلا ونرى فيه أثر الصنعة، بحيث تنتقل من المصنوع إلى الصانع، ومن المخلوق إلى الخالق، وما يقال

(95) محمد عاطف المرقبي، نفس المرجع السابق، ص 127.

وراجع: الغزالي، تهافت الفلسفه، ص 182. والمعروف أن ابن تيمية يتبع الغزالي في هذا الرأي.

(96) يوسف كرم، الديبيبة وما بعد الديبيبة، ص 149.

(97) انظر في تفصيل هذه الأدلة، محمد عاطف المرقبي، نفس المرجع، ص 128 وما بعدها .
ولأنظر: ابن ط菲尔، حى بن يقطان، القاهرة، دار المعارف بمصر 1949م ص 98.

عن موجودات العالم الأرضي يُقال عن موجودات العالم العلوى فهى كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبيل التغير والفساد⁽⁹⁸⁾.

وإذا كنا لم نعدم وجود الأثر الأفلاطونى لدى ابن باجه وابن طفبل، فإننا نجده أيضًا لدى ابن رشد على الرغم من أن المشهور عنه أنه يُعد الشارح الأكبر لأرسطو، وأنه أبرز المثنين العرب، فإن ابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى أنه ليُميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي⁽⁹⁹⁾.

وإلى جانب هذا، فإن ابن رشد من أبرز الذين درسوا الفلسفه القدامى من اليونانيين وفهمهم، وكذلك الفلسفه والمتكلمين المسلمين السابقين عليه، وهذا يتضح من خلال حديثه عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ملخصا كل ما سبقه من آراء، فهو يقول في "فصل المقال": "وأما مسألة قدم أو حدوث العالم فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجحا إلى الاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن هنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واحتلقو في الواسطة، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجده من شيء غيره وعن شيء آخر عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه آخر على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة.

أما الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قدیماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى

(98) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع، ص 138.
وراجع أيضًا: ابن طفبل، نفس المرجع، ص 103 وما بعدها.

(99) انظر: دي بور، نفس المرجع السابق، ص 262.

قدره، وأمام الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيءٍ ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيءٍ أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متافق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيءٌ مقارن للحركات والأجسام وهم أيضًا متتفقون، مع الالتماء على أن الزمان المستقل غير متناه وكذلك الوجود المستقل وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بينَ أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمنْ غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه الحدث سماه قديماً، ومنْ غلب عليه ما فيه من شبه الحدث سماه محدثاً، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقاً ولا قديماً فإن الحدث الحقيقي فاسد بالضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم منْ سماه محدثاً أرليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهٍ عندهم من الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تتبع كل التباعد حتى يكفر بعضهم ولا يكفر، فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسالة أعني أن رسم القدم والحدث في العالم بأسره هو من التقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك⁽¹⁰⁰⁾.

وبعد هذا النتحليل الذي قدمه ابن رشد موضحاً آراء سابقة - ولعلنا نلاحظ فيه فهمه لآراء أفلاطون حول الزمان وقدم العالم - يحاول ابن رشد تبرير رأيه الخاص حول قدم العالم بظاهر الشرع والاستدلال من آيات القرآن الكريم فيقول مضيفاً إلى ما سبق: "وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن

(100) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، منشور بكتاب: فلسفة ابن رشد، مصر، مكتبة صبيح، بيون تاريخ، ص12 - 13.

نفس الوجود والزمان مسفر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى:
 ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ الْكَمَرَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَيَّةٍ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾
 يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان
 أعني المقرب بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى: «بَتَمَ تُبَدِّلُ
 الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» يقتضي بظاهره أن السموات حُلقت من شيء
 والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متاؤلون فإنه ليس في
 الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحسوس ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف
 يتصرّف في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه
 من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقـة من الحكماء»⁽¹⁰¹⁾.

ويضيف ابن رشد إلى ذلك في "الكشف عن مناهج الأدلة": "والظاهر من
 الشرع أنه لم يتمتع هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا
 حادثة بل صرّح بما ظهر منه أن الإرادة موحدة موجودات حادثة وذلك في قوله
 تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» وإنما ذلك كذلك
 لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم
 يصرّح في الإرادة لا بحدث ولا بقدم لكنه هذا من المتشابهات في حق الأكثر
 وليس بآيدي المتكلمين برهان قاطع على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود
 قديم لأن الأصل الذي يعلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحمل قديم هو المقدمة
 التي بينتها وهي أن ما لا يطعن عن الحوادث حادث»⁽¹⁰²⁾.

والحق أن ابن رشد في كل ما قدم قد ساير نزعته العقلية حين حافظ على
 المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة وهذا المبدأ لا يؤدّي إلى
 إنكار القول باليه لكون طالما أن الكون محدث احداثاً لا أول له وصادر عن إله

(101) ابن رشد، نفس المرجع، ص 13-14.

(102) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد"، ص 44-43.

ضرورة. فهو قد ربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصوّراً جديداً حين رأى أنه في حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذي يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذ إن هذا الانقطاع في الوجود من وهم الخيال وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة⁽¹⁰³⁾.

ولا يعني ذلك أن ابن رشد لم يخطئ، فالحق أيضاً أنه قد خالف التوفيق في بعض آرائه، وقد داجمه ابن تيمية بشدة وبالذات فيما نقله عن أفلاطون وأتباعه حينما يقول عن ابن رشد: "إنه ينصر قول أرسطو طاليس ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يمكن قدیماً أزلياً وحكایته لهذا عن أفلاطون قد قال أنه لا يصح فيما يثبته من الجوهر العقلي كالدھر والمادة والخلاء فإنه يقول: بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية، لكن القول مع ذلك أنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر، وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محدّدة فإن أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفسos وهم ينقدان أن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطو طاليس وهو صاحب التعليم وأبا القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثيرون منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمانهم أو كثيرون منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه⁽¹⁰⁴⁾.

والملاحظ أن ابن تيمية على الرغم من هجومه على ابن رشد ورده على ما أوردته عن أفلاطون، إلا أنه قد أخذ أفلاطون والسابقين عليه مما كتبه الشهريستاني وغيره من المؤرخين المسلمين للفلسفة اليونانية الذين لم يفهموها فهماً صحيحاً، ولذا جاء ردّه ضعيفاً، لم يتخل من ابن رشد شيئاً على الرغم من أن مذهب ابن رشد به

(103) محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م، ص 194 - 195.

(104) ابن تيمية، الجمجمة بين العقل والنقل على بعض الأيات الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المنشور كملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد" ص 133 - 134.

ثلاثة آراء الحادية كبيرة تجعله مخالفًا لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره، وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقل المحرّكة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علّة بعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها وثالثها قوله ببناء جميع الجزيئات وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن⁽¹⁰⁵⁾.

ومع أن هذه المسائل تكفرُ منْ يؤمن بها - على حد آراء الغزالي - فإنه لا يشتم من كتابات ابن رشد رأى صريح ينكر فيه وجود الله الخالق الصانع المصور المبدع بل على العكس من ذلك نراه في كل مناسبة يردد اسم الله ويستغفره ويتوسّل إليه طالباً الرحمة والعفو والرضا. ثمَّ نراه أيضاً يرسم الطريق لعرفة الله سبحانه وتعالى ويفهم الأدلة على وجوده كصانع وخالق ومبدع فيقول: "إنَّ الْأَللَّهَ عَلَى وِجُودِ الصَّانِعِ مُنْحَصِّرٌ فِي هَذِينِ الْجَنْسَيْنِ: دَلَلَةِ الْعِنَايَةِ وَدَلَلَةِ الْإِخْتِرَاعِ" وهذا يعني أنَّ على الإنسان أن يفكّر وينظر فيما يحيط به من حماية وعناء الله، ويتأمل مدققاً بموجوداته ومصنوعاته التي أوجدها بقدرته وعظمته. وقد خصص لكل نوع من هذين الجنسين جماعة يفهمونه ويدركونه فجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها معرفة حسية، والإختراع طريقة الخواص أو العلماء لأنهم يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان⁽¹⁰⁶⁾، ويليل ابن رشد في العناية الإلهية وموافقة العالم للإنسان وجوده كما يقرّه في "مناهج الأدلة" يمكن صياغته على هيئة قياس كالتالي :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى) كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد مسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى).

فالعالم مصنوع وله صانع (نتيجة)⁽¹⁰⁷⁾.

(105) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 268.

(106) مصطفى غالب، فلاسفة من الشرق والغرب، بيروت، منشورات دار حمد، 1968 من 198 - 199.

(107) محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السابق، ص 273.

وفي هذا الدليل ربط بين العناية والغاية كما فعل أفلاطون وأرسسطو، إذ أن أفلاطون في وصفه لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم يظهر الجانب الغائي، والحق أن أدلة ابن رشد الأخرى كدليل الاختراع ودليل الحركة، فيها من العناصر الأفلاطونية بقدر ما فيها من التأثير الأرسطي، وهذا على عكس ما يرى البعض من أن كل التأثير اليوناني على ابن رشد كان من أرسسطو فقط⁽¹⁰⁸⁾.

وإذا انتقلنا إلى ثالث المدارس الإسلامية، وهي المدرسة الصوفية، بعدما تحدثنا عن المدرستين الكلامية والفلسفية وتأثير أفلاطون فيهما، لوجدنا أن أفلاطون صاحب اليد الطولى في التأثير على هؤلاء، وإذا كان أرسسطو قد شارك أفلاطون التأثير على فلسفة الإسلام، فإننا نجد تأثيره على الصوفية ينعدم تماماً، ولعل هذا راجع إلى أن فلسفة أرسسطو تنزع نحو العقلانية الصرف وتبعده عن طريق الرؤية والكشف التي كانت من أخص ما اهتم به أفلاطون في نظريته المعرفية والمتافيزيقية. غير أن التأثير جاء في أساسه لدى متفسفة الصوفية، إذ إن التصوف الفلسفي في الإسلام يختلف في الطابع عن ذلك التصوف السنوي الذي يمثله الغزالى، والمقصود بالتصوف الفلسفى، التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزح آذواهم الصوفية بانتظارهم العقلية، مستخدمن فى التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد عرف متفسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سocrates وأفلاطون وأرسسطو والرواقية، كما عرّفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ونظريتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلاسفة الإسلام كالفارابي وأبي سنان وغيرهما⁽¹¹⁰⁾.

(108) لنظر من القاتلين بالتأثير الأرسطي على ابن رشد، محمد عاطف العراقي، نفس المرجع السبق، ص 287.

(109) أبو الوفا العنسي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1976م، ص 227.

(110) نفسه، ص 228 - 229.

وكونهم قد عرّفوا كل المذاهب لا يعني أنهم تأثروا بها جمِيعاً بل تأثروا بالفلسفات ذات النزعات الدينية الصوفية.

وهنالك نظرات - تبدو في محيط هؤلاء الصوفية، لوحدة الوجود، لا تقوم على الشك في معطيات الحواس، وإنما تستند إلى نشأة الوجود وإلى الصلة بين الخالق وما خلق، وعن هؤلاء يقول ابن خلدون في فلسفة الوحدة عندهم: "وأول مراتب التجليات عندهم، تجلّى الذات (أي الله سبحانه وتعالى) على نفسه، وهو يتضمن الكمال بافاضة الإيجاد والظهور، لقوله سبحانه وتعالى في الحديث القدسى الذى يتناقلونه: "كنت كنزًا مخفيا فأردت أن أعرف، فخليقت الخلق ليعرفوني". وهذا التجلّى الذى يحكيه ابن خلدون عن هؤلاء المتصوفة ليس على درجة واحدة وإنما هو درجات: تجلّى الذات على نفسه، ثم تجلّى في عالم المعانى، ثم تجلّى في عالم الهباء، ثم في عالم العناصر ... وهكذا. يقول ابن خلدون: "وهذا الكمال المتنزّل في الوجود، وتفصيل الحقائق هو عندهم عالم المعانى والحضرى الكمالية، والحقيقة الحمدية، وفيها حقائق الصفات، واللوح، والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين ... وتتصدر عن هذه الحقائق حقيقة أخرى في الحضرة البهائية وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الأفلات ثم العناصر ثم عالم التركيب". هنا في عالم الرتق، فإذا تجلّت فيها في عالم الفتق ويسّمى هذا المذهب مذهب أهل التجلّى والمظاهر والحضارات. وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل مقندة لغموذه وإنفلاقه.

وعلى الرغم من غموض هذا المذهب، فالملاحظ هنا وجود شبه واضح بينه وبين ما يقول أفلاطون عن "المثل" التي يضعها في قمة الوجود وعنها تصدر جميع الموجودات ولسنا نستبعد أن يكون هذا المذهب قد أخذه بعض فلاسفة الصوفية أحداً من الفلسفة الأفلاطونية، وأليسوا ثوب التصوف، وحلوه بحلٍ من معارف الدين الإسلامي كاللوح، والكرسي، والقلم والعرش (111).

ولعل هذه التأثيرات الأفلاطونية تتضح لدى اثنين من كبار هؤلاء المتصوفة

(111) عبد الكريم الخطيب، "الله ذاتاً وموضوعاً"، ص 201 - 202.

الفلسفه وهما السهروردي المقتول ومحبى الدين بن عربى، وهما ما سنكتفى ببيان تأثير أفلاطون عليهما.

أما السهروردي المقتول (المتوفى 587هـ - 1191م) فقد كان من أوائل متكلمي الفلسفة الصوفية في الإسلام وكان من العارفين بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة⁽¹¹²⁾، وللسهروردي نظرية في الوجود عبر عنها بلغة رمزية تقوم على أساس نظرية الفيض ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله، أو نور الأنوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد من نوريتها شيئاً رغم اشعاعاتها المستمرة، وهناك في رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول وعالم النقوش وعالم الأجسام. فالأول: يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني: يشمل النقوش المذيرة للأفلان السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلان السماوية، ولكنه يضيف إليها في "حكمة الأشراق" عالم المُثُل المعلقة" بناءً على تجربته الصوفية، وعالم المُثُل هذا ينوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالخيالة النشطة، وبعبارة المعلقة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالة في قوام مادي، بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرأة وفي عالم المثل المعلقة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع، ولكن بحال لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عنبة لدخول عالم الملوك⁽¹¹³⁾.

وفي هذا العرض الذي قدّمه السهروردي لعلم النور الذي هو من فلسفة الإشراق بمنزلة الصسيم، لا يدعى فيه شيئاً من الأصلية، فقد كان لهذا العلم دعائة في كل زمان، منها، أفلاطون وهرمس وابن مقليس وفيثاغورس⁽¹¹⁴⁾. وقد دافع السهروردي من أجل هذا عن نظرية المُثُل الأفلاطونية ضد المشردين الذين نقدوها.

(112) أبو الوفا التفتازاني، نفس المرجع السابق، ص 234-236.

(113) نفسه، ص 238-239.

(114) ماجد فخرى، نفر، المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 404-405.

قال: إنهم يذهبون إلى أن الممثل الأفلاطونية لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستقر كل منها في الجسم الذي يتمثل فيه. فإذا اعترض معترض، مع ذلك بأن جزءاً من المثال فقط هو الذي يفتقر إلى حامل خاص؛ وجوب أن يفتقر الكل إلى مثل هذا الحامل، ما دام المثال لا ينقسم عندهم، والمشاؤون مع ذلك يسلّمون بأن الصور توجد في العقل وفي الأشياء الخارجية، لذلك فالمثل بجوز كذلك أن توجد بذاتها في عالم العقل من جهة وأن توجد في أشكالها المادية من جهة أخرى⁽¹¹⁵⁾.

لكن السهوروبي يرفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن المثال بما أنه النموذج الذي هدّب عليه كائنات جزئية كثيرة يعني أن يكون واحداً. إذ لو كان المثال واحداً لتعتبر أن ينكر في هذه الجزئيات، وكونه غير متكرر لا يعني على كل حال، أنه يتحتم أن يكون واحداً، لأن نقىض التكثير ليس الواحد بل غير التكثير، وهو ما لا يمكن أن يحمل منطقياً على المثال⁽¹¹⁶⁾.

ونجد أفالاطون يختل نظرية السهوروبي في النفس أيضاً، كما نظلل كل المذاهب المتصوفة فيها، إذ أن النفس الإنسانية عند حكيم الإشراق لا تصل إلى عالم القدس ولا تتناقى أنوار الإشراق إلا بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر المكوت، وإنما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم المكوت) هذه القوى البدنية فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضفت سلطان القوى البدنية، تتخلص أحيبات إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتناقى منه المعرف⁽¹¹⁷⁾.

أما محبي الدين بن عربى (المتوفى 638هـ)⁽¹¹⁸⁾، فهو صاحب مذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة Pantheism، وتصوف وحدة الوجود مبني على القول بأن شهادة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، أما التكثير المشاهد في العالم فهو وهم على

(115) انظر: السهوروبي، حكمة الإشراق، ص 92 وما بعدها. نقلأً عن ماجد فخرى نفس المرجع، ص 405 – 406.

(116) سهوروبي، حكمة الإشراق، ص 161. نقلأً عن ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 406.

(117) أبو المؤمن النقاشاني، نفس المرجع السابق، ص 239 – 240.

(118) انظر: إبراهيم منكور، في الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، ص 74 حيث يقول: إن ابن عربي قد توفي (637هـ – 1240).

التحقيق تحكم به العقول القاصرة⁽¹¹⁹⁾. على أن من أصحاب وحدة الوجود، كابن عربي، مَنْ يفسح المجال للقول بوجود المكانت أو المخلوقات على نحو ما، ومنهم مَنْ يطلق القول بالوحدة، وبمعنى في ذلك إلى الحد الذي يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين⁽¹²⁰⁾. وقد كان ابن عربي على معرفة بالفلاسفة اليونانيين كغيره من المتصوفة فقد تكشف له وهو لا يزال في قرطبة (أى قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره) عدد من حكماء الهند وفارس وأغريقياً كفيثاغورس وأنبا دوقيليس وأفلاطون، وَمَنْ إِلَيْهِمْ مَمْنُ الْقَبْتَ عَلَى كَوَاهِلَهُمْ مَسْؤُلِيَّةَ الْقَطْبِيَّةِ الرُّوحِيَّةِ فِي عَصُورِهِمُ الْمُتَعَاقِبَةِ قَبْلَ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ. ولعل هذا هو السبب في أنه قد شعف بأن يدلّ على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياح⁽¹²¹⁾.

ولعل أهم النظريات التي تأثر فيها ابن عربي بأفلاطون نظريته في "الأعيان الثابتة" وفيها يرى ابن عربي أن المخلوقات التي تطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها - من حيث ثبوتها في العلم الإلهي - وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صور أو أحوال في العقل الإلهي وفي الذات الإلهية، إذ العقل الإلهي والذات الإلهية حقيقة واحدة؛ ولذا يسميهما أحياناً "ماهيات" وأحياناً أخرى "هويات"، أما أنها ماهيات فلأنها سور معقولة لحقائق الموجودات وأما هويات فلأنها تعينات في الذات الإلهية الواحدة. وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة المعدومة في الوجود الخارجي اسم "الأعيان الثابتة" وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل رائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل رائد على عقولنا. هي حقائق ثابتة، ولكنها معقولة. بل هي أصل الموجودات الخارجية التي تطلق عليها خطأ اسم

(119) أبو الوفا النقاشاني، نفس المرجع، ص 243.

(120) أبو الوفا النقاشاني، نفس المرجع، ص 243 - 244.

وانظر في تفسير مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين: أبو الوفا النقاشاني، ابن سبعين وفاسقته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1973 الفصل الأول من القسم الثاني، ص 198 - 231.

(121) محمد غالب، المعرفة عند محي الدين بن عربي، الكتب التكاري في التكريم المنشورة الثامنة لمياد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1969م، ص 186.

الحقائق هي متقدسيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان المكثفات، وليس في الوجود سوى الله وأسمائه: أى ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. أمّا ما نسميه بالعالم فليس إلا المرأة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة⁽¹²²⁾.

ولعلنا نلاحظ مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية في المُتَّل في نظرية ابن عربى في الأعيان الثابتة إلى حد أنه يُقال إنها صورة من صورها، ولكنها وإن كانت تشبه نظرية المُتَّل من وجه تختلف عنها اختلافاً جوهرياً من وجوه أخرى. فالأعيان الثابتة تشبه المُتَّل في أنها أمور معقولة ثابتة في العلم الإلهي، أو في العالم العقوق على حد تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة. ولكنها تختلف عنها من وجهين: الأول: أنها ليست صوراً أو معانى كليلة كالمُتَّل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابلها في العالم المحسوس. والوجه الثاني أنها تعيينات في ذات الواحد الحق، بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذاته هذه الأعيان وليس شيء من هذا في نظرية المُتَّل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين السكندرى في طبيعة "الواحد" و"العقل الأول"، فالعقل الأول في مذهبه هو مجموع العالم العقلى الذى هو ذات العقل الأول "الواحد"⁽¹²³⁾.

فقد كانت الخليقة إذن - تبعاً لما ذهب إليه ابن عربى - قائمة أصلاً في الذهن الإلهي كنماج أريلية وهو يدعوها "أعياناً ثابتة". إلا أن الله الذى كان "محفياً" في الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبديع الخليقة بأسرهما بفعل الأمان، وهي منه كالصورة من المرأة أو الظل من الشخص أو العدد من الواحدة. أمّا حافظة على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو "حركة حب"⁽¹²⁴⁾.

ويوضح ابن عربى ذلك في تفسيره للحديث القدسى: "كنت كذلك مخفياً لم أُرَأَ فخلقت الخلق فيه عرفوني" إذ يقول: "إن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق

(122) أبو العلاء عفيفى، "الأعيان الثابتة" في مذهب ابن عربى و"المعدومات" في مذهب المعتزلة، الكتاب التكالىرى، ص 214.

(123) نفس المرجع السابق، ص 219.

(124) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 342.

عامة والإنسان خاصة ليعرف وليري نفسه في صورة تتجلّى فيها صفاته وأسماؤه أو عبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي ظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكفر المخفى الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في اطلاقتها وتجزدها بل في تقييدها وتعينها⁽¹²⁵⁾.

فالحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والمكانت تفرقة اعتبارية، والعقل الناشر هو الذي يفرق بينهما تفرق حقيقة. فالحقيقة الوجودية واحدة في ذاتها وجواهرها متکثرة بصفاتها وأسمائتها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت: هي الخلق⁽¹²⁶⁾.

وأعتقد أنتا عبر هذه الرحلة السريعة في المدارس الإسلامية من المتكلمين إلى الفلاسفة إلى متفلسفية الصوفية، قد عرفنا مدى التأثير الأفلاطوني على هذه المدارس وممثلتها جيداً، وعرفنا كيف فهم هؤلاء المفكرون المسلمين إله أفلاطون، وإذا كان بعضهم قد أخطأ في بعض جوانب هذا الفهم فإننا من خلال معرفتنا بتصور أفلاطون نفسه، نستطيع استخلاص ما أخطأ في فهمه نتيجة لقصور ما وصل إلى بعضهم من محاورات، أفلاطون أو خلط قد حدث في فهم بعضها.

ويقى أن نعرف هل استمر هذا التأثير الأفلاطوني في تصوّره للألوهية – بعد تلك العصور الوسطى التي تميزت بوجود التصورات الدينية والتي قد تقبل ببساطة مثل ذلك التوفيق بين رأى الفلسفه والدين – في الفلسفات الحديثة والمعاصرة؟ وإذا كان له تأثير فيها فكيف كان هذا، وعلى أي صورة فهم هؤلاء الفلسفه إله أفلاطون؟ وما هي الإضافات التي نجدها لديهم من خلال ما عايشوه من مشكلات استحدثت ومسائل أثيرت في هذه العصور

(125) محي الدين ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلاء عفيفى، القاهرة 1946م، من 48 وما بعده.

(126) أبو الوفا النقاشانى، نفس المرجع، ص 247.

الفصل الثاني

إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

إن الأهمية لفكر متفرد تُعرّى بعض الشيء – كما يقول وايتهد – إلى المصادفة، لأنها تعتمد على مصير أفكاره في عقول تابعيه، ومن هذه الناحية فإن فيثاغورس – على سبيل المثال – كان محظوظاً، فتأملاته الفلسفية تصل إلينا من خلال عقل أفلاطون، فعلم المثل الأفلاطوني يُعد تهذيناً وصورة منقحة لمبدأ فيثاغورس في أن العدد يُعد أساس العلم الحقيقي، وتصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد، قد تكرر عند أينشتين عندما جعل المكان زماناً يتعدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلاً، وإنماً فإن وايتهد يرى أن أفلاطون وأستاده فيثاغورس يُعدان أكثر قرباً إلى علم الفيزيقا الحديث من أرسسطو⁽¹⁾.

وإذا كان وايتهد يرى ذلك من الناحية العلمية تأثيراً لأفلاطون ولفيثاغورس من خلاله فإننا نجد ياسبرز يقرر بنفس الصورة تأثيره على الجانب الإلهي للفلسفة المعاصرة حينما يقول: "إن فكرة الله فكرتنا نحن في الغرب، لها من الناحية التاريخية مصادران، الانجيل والفلسفة اليونانية"⁽²⁾، ولذا فقد صدق وايتهد حين قال إن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون⁽³⁾.

(1) Whitehead (A. H.), Science and The Modern World, Cands, Collier. Macmillan, I.T.D., Toronto, 1967, P. 28.

(2) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنطي، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، 1967، ص 87.

(3) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة مكتبة غريب، 1973، ص 443.

و قبل أن ذكر تأثيرات فلسفة أفلاطون الإلهية في الفلسفتين الحديثة والمعاصرة تجدر الإشارة إلى الصورة التي كانت التمهيد الطبيعي لهذه الفلسفات، و نعني بذلك كيف انتقل أفلاطون كما فهمه فلاسفة العصر الوسيط إلى عصر النهضة ومنه إلى العصر الحديث.

فالحق أنه إلى منتصف القرن الثاني عشر لم يكن المشتغلون بالعلم في الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاورة "طليماوس"، ولذا بدا أفلاطون هو مؤلف طليماوس أو هو كذلك بوجه خاص⁽⁴⁾. ولعل هذا يفسر لنا مدى ارتباط تصورات أفلاطون "طليماوس" بتصور فلاسفة الغرب في العصور الوسطى، ولقد ظلت هذه النظرة سائدة إلى حد ما في فلسفة عصر النهضة ذات النزعة الطبيعية، فقد نظر أصحاب هذه الفلسفات إلى الطبيعة كشيء إلهي يتصرف بقوته الخلاقة الذاتية وفرقت هذه الفلسفة بين الجانب الوجب والجانب السالب من هذا الوجود ذي القوة الخلاقة الذاتية عندما قامت بالتفرقة بين مركب التغيرات والعمليات الطبيعية وبين القوة الكامنة التي تعيث الدياة في هذه التغيرات وتوجهها. وكان هذا التصور أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو فلقد اتجه أفلاطون في كونياته الفيثاغورية (في طليماوس) إلى تفسير سلوك الأشياء الطبيعية كعملول لتكوينها الرياضي، وهو اتجاه يتوافق تماماً مع العام الفيزيائي الحديث. بينما اتجه أرسطو في كونياته عند تفسير سلوك الأشياء إلى النزول بوجود سلاسل تحاكي الطبيعة الإلهية لا نهاية لها.

وهكذا انطوى فلاسفة عصر النهضة تحت لواء أفلاطون معارضين بذلك الأرسطيين حتى أباء جاليليو - الأب الحقيقي للعلم الحديث - التعبير عن وجهة النظر الفيثاغورية الأنطاكوني بلغته الخاصة عندما ذكر أن كتاب الطبيعة هو كتاب كتبه الله بلغة الرياضة واستعراض القرن السادس عشر بالذهب الأرسطي القائل بأن التغير تعبر عن نزوع الذهب الأفلاطوني القائل بأن التغيير هو دالة التكوين⁽⁵⁾.

(4) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 68.

(5) كولن جورود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 112 - 113.

ولقد اقتبس كيلر Kepler (1571 – 1630) ببرضا واستحسان القول الشهير لأفلاطون بأن الإله يعمل دائمًا وفقاً للمبادئ الهندسية، فهو قد خلق العالم في مطابقة مع الانسجام العددي وأنه قد صنع العقل البشري على هذا النمط ليتمكنه من المعرفة بحكم فقط⁽⁶⁾.

ولقد انتقل تصور أفلاطون للألوهية إلى العصر الحديث على يد بعض الأفلاطونيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وأهمهم كان نقولادي كوسا (1401 – 1464) الذي بانت له الأفلاطونية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتخليص اليتافيرزينا من الدمار الذي انتهت إليه على أيدي الاسميين، ولم تكن الأسطوطالية في عهده توفر له هذا الغرض ولكنها كانت رشدية ملحدة، فعارضها وبعث الصرحة التي لم تثبت أن دوّت في أرجاء أوروبا: "تسقط شيعة الأسطو - طالبين". وقد وصل الكاردينال دي كوسا إلى الله والتوصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين. المعرفة بالأجمال هي رد الكثرة إلى الوحدة أو هي تركيب وتوحيد. فالله الموجود الأعظم اللامتناهي الحاوي كل وجود، حتى النقاصل "هو الأشياء جميّعاً في حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعاً في حال الكثرة أو الانتشار الله الموجود المطلق الذي بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخص المركب المتنقل من القوة إلى الفعل". فوجود العالم لا يُعد له وجود بالقياس إلى الوجود الإلهي⁽⁷⁾. وفي ثانيا دراسة دي كوسا التفصيلية للله والكون، لا يفضي بشيء ذي بال عن كيفية إثبات حقيقة وجود الله وإنما يشير إشارة موجزة إلى البرهان العلوي القائل بأن الموجودات المتناهية التي لا توجد بذاتها، لابد أن تكون لها علة لا متناهية موجودة بذاتها. غير أننا في سياق المعرفة بوصفها قياساً يعتمد على المقارنة، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفياً للتناهية والوجود والعلية. ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عنده أن يسلّم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الإيمان، ثم أن يبيّن عن

(6) Burtt. Op. Cit., P. 58.

(7) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعرفة، 1962م، ص 10 - 11.

طريق التحليل الصوري الصرف، أن الحد الأقصى المطلق ينبغي أن يحتوى في داخل ذاته على صفة الوجود المستقل. وهذه النزعة الإيمانية Fideism فيما يتعلق بالوجود الفعلى للموجود اللامتناهى نتيجة لازمة لوصفه للترتيب التصاعدى لقوانا المعرفية. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالموضوعات المتناهية، ولا تستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهى للله. والعقل هو الملة التي تدرك بها اللامتناهى⁽⁸⁾. فهو قد استخدم المنهج الأفلاطوني حتى في الوصول إلى ذلك الموجود اللامتناهى، وأضاف أن قدرتنا على معرفة هذا الوجود اللامتناهى قدرة طبيعية على المعرفة، إلا أنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الإيمان العالى على الطبيعة. ولا يستطيع العقل الإنسانى أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهى إلا بعد أن يتلقى نور الإيمان. فبهذا النور يكتسب مفهوماً حقيقياً عن اللامتناهى. وحيثنى تفضى قوانا العقلية إلى مضمون الحقيقة الأولى عن اللامتناهى التى غرسها الإيمان فيها أول الأمر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية⁽⁹⁾.

إذا جمعنا بين المعرفة المنهجية لللامتناهى وبين معرفته التوارينية التى تأتى عن طريق نور الإيمان لاستطعنا أن نقر أن دى كوسا كان أفضل من وفق بين الأفلاطونية والديانة المسيحية فى معرفته للله والإيمان به والكشف عن ماهيته وجوده. ولم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحى المسيحى مثل دى كوسا، بل كانوا فى معظمهم أصحاب دين طبيعى قائم على الله والنفس والخلود والحرية يستمدون الأدلة المؤيدة له من كتب أفلاطون.

ومن هؤلاء مرسيليو (1433 - 1499) الذى شرح أفلاطون فى كتاب أسماه "الإلهيات الأفلاطونية فى خلود النفس" وقال فى مقدمته: إن الحاجة ماسة إلى دين فلسفى يستمع إليه الفلاسفة بقبول وقد يقتنعون به. وتلاقت فى تلك البيئة

(8) جميس كولينز، نفر للمرجع السابق، ص 16 - 17.

(9) نفسه، ص 17.

المضطربة، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال⁽¹⁰⁾ اليهودية والمذاهب السرية. فنشأت مذاهب غريبة تشتراك في الاعتقاد بالروحانيات وفي معالجة العلم الطبيعي، وإلى هذه البزعة ينتهي جاك بيك دى لاميراندول (1463 - 1494)، وبراسلس (1493 - 1541)⁽¹¹⁾.

وعلى الرغم من انتهاء المدرسة الأفلاطونية عند هذا الحد، إلا أن تأثيرها لم يزل موجوداً لدى الفلسفه الذين استقلوا عن الالتزام بتيارات فلسفية معينة. وعلى رأس هؤلاء الفلسفه كان جيورданوبورنو (1548 - 1600)⁽¹²⁾، الذي تمرد على فلسفة أرسطو وكان كثير الهجوم عليه، وأشاد بالعلم الألماني الذي يمثله دى كوساوبراسلس، وعلى الرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، فقد قدم كتاباً كثيرة تحمل عنوانين غامضتين منها "في العلة والبدأ الواحد" وهو خيرها جميئاً، وكتاب "في العالم اللامتناهى وفي العالم"، "في الموناد والعدد والشكل". ولعل الملاحظ منها تأثره الشديد بالأفلاطونية الجديدة بأفانيمها الأربعه الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة، ويقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذي يعمل بالتمييز والاستدلال⁽¹³⁾.

وتتعرّض فلسفة برونو للله الذي هو المبدأ والعلة، من حيث أنه هو الطبيعة نفسها أو من حيث أنه يتجلّى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثناياها. فالله والطبيعة الجوهرية شيء واحد. والتجلّى الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلّى الطبيعي والبدأ الإلهي أو العلة الأولى تتحقق في الأعراض والمظاهر ومن خلالها، تلك الأعراض والمظاهر التي تخيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقعى جوهري لله على الطبيعة المحسوسة، ولكن نسأة تقدماً لا ينتهي للذكاء الإنساني والحب صوب

(10) لغط "الكابال" يعني التقليد الموروث أو المقبول والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهي شروح بعيدة عن الأصل بمكان.

(11) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 12 - 13.

(12) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 32.

وكذلك: جيمس كولنر، نفس المرجع السابق، ص 33.

(13) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 34 - 35.

جوهر الطبيعة الامتناهى نفسه. ويرونو شأنه فى هذا شأن دى كوسا يؤمن بيله لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. و تستند نظرته هذه إلى فعل قوى من الإيمان الطبيعي في لاتناعي الكون وتطابقه مع الله، كما تعبّر عنه قصيده "عن الحب" والتي يبدو منها التأثير الأفلاطونى واضحًا حين يقول :

العلة، والمبدأ والواحد الأيدي

الذى منه يخرج الوجود بالحياة والحركة،

والذى يمتد بنفسه طولاً وعرضًا وعمقًا.

إلى كل من في السموات، أو على الأرض، أو في الجحيم،

بالحس، والذهب، والعقل. أدرك

أنه ما من فبل أو مقابس أو حساب يمكن أن يفهم

.... تلك القوة، وتلك السعة، وذلك العدد .

...والقلب الحاقد، والروح المنحرف، والجراة الطائشة

لن تكفي لنشر الظلمة من حوله، ولن تسدل غشاوة على عينيه،

⁽¹⁴⁾ ولن تنجح أبداً في حرماني من تأمل الشمس الجميلة

وفي ختام كتابه الرئيسي "في العلة والمبداً والواحد"، يشير برونو إلى سمات معينة في مناشط الإنسان العقلية والأخلاقية بحسبانها البرهان الذي يتوج واحديته الإلهية الشاملة. فالعقل هو أعلى قوانا الإدراكي، أعني أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نقولا دي كوسما من قبل أن الملكتين الأخيرتين تبقيان أسييرتين لتناهى الأشياء وتبينها على حين يرد العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الاهبة الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية

¹⁴⁾ جيمس كولينز، نفس المرجع، ص 35 - 36.

المختزلة تعبّر عن إقناع عقلنا الفطري بأن هناك جوهراً واحداً لا متناهياً وراء تعدد الظروف المتناهية. وهذا هو السلم نفسه الذي يهبط به العقل الإلهي أو العلة الأولى في تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية، والذي عليه يصعد العقل الإنساني في اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية. وفي الحال الأخلاقى أيضًا نجد سعادتنا الحقيقية في تأمل الكون بوصفه كلاً إلهياً⁽¹⁵⁾.

وقد دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال تلك التصدع الحافل بالذعر بين النزاعتين الإيمانية والعقلية، بين إيمان فقد ثقته في كفاية العقل على معرفة شيء عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحي عاملاً خارجياً عن نطاق هذا العمل الفلسفى ومفاسداً له. ولم يصدر أى دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسي العصر الوسيط، والذين أصبحوا – نتيجة لاستغرافهم فيما صادفوه من صعوبات – أقل استجابة لطلاب العقل الحديث الخاصة حين شرع في التفلسف عن الله.

ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة في الفلسفات الحديثة عن الله، وأعني بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعه الإيمانية، والنزعه العقلانية⁽¹⁶⁾. وقد يبرز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبي قام بتحديد الإله واتجاه عقلاني صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة. وقد كانا متعاصرين تقريباً، إلا أن الاتجاه التجربى قد بدأ مبكراً على يد فرنسيس بيكون. والاتجاه العقلى تزعمه ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانت.

وعلى الرغم من أن بيكون (1561 – 1626) قد أدخل الطريقة العلمية في دراسة الفلسفة، إلا أن له آراء حول الألوهية يتضمن فيها التأثير الأفلاطوني، وقد يكون ذلك راجعاً إلى رفض بيكون للمنطق الأرسطي واحتراعه طريقة التجريب.

(15) نفسه، ص 42 – 43.

(16) نفسه، ص 45.

وما طريقة التجربة إلا شمعة، ويضوء هذه الشمعة ينير الطريق .. أمّا نهاية الطريق الذي تصبّئه شمعة العقل فهي العقيدة. وقد صرّح بيكون بقوله: "إن القليل من الفلسفة يمكّن بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن النعمق فيها ينتهي بعقل الناس إلى الإيمان". وذلك لأنّ "هناك عقلاً كبيراً في السماء يرشد ويهدى عقولنا الصغيرة على الأرض". وكلما ازداد ت نقبينا في أعماق الفلسفة، ازدادنا يقيناً بأنّ الناس ليسوا حيوانات انتصبـتـ قـامـاتـهاـ بلـ هـمـ آـلـهـةـ". والفلسفة تمكّنـاـ منـ أـنـ نـجـدـ لـنـاـ نـمـوـذـجاـ أوـ مـثـالـاـ إـلـوـيـاـ". و"إـذـاـ ماـ صـادـفـ عـقـلـ إـلـنـسـانـ أـسـيـابـاـ مـعـتـرـةـ (ـفـيـ الطـبـيـعـةـ)ـ فقدـ يـقـفـ أـحـيـاـنـاـ بـنـدـهـاـ وـلـاـ يـتـابـعـ السـيـرـ إـلـىـ مـاـ وـرـاءـهـاـ،ـ وـلـكـنـهـ إـذـاـ أـنـعـمـ الـنـظـرـ فـشـهـدـ سـلـسـلـةـ الأـسـيـابـ ..ـ كـيـفـ تـتـصـلـ حـلـقـاتـهـ إـلـىـ فـيـنـهـ لـاـ يـجـدـ بـدـأـ مـنـ الـارـتـماءـ فـيـ أحـضـانـ العـنـاـيـةـ إـلـهـيـةـ وـالـنـسـلـيمـ بـالـلـهـ". و"لـبـسـ فـيـ الـعـالـمـ شـيـءـ عـارـضـ،ـ فـكـلـ شـيـءـ مـرـسـومـ مـعـينـ،ـ أـىـ أـنـهـ نـتـيـجـةـ نـظـامـ مـخـطـطـ أـصـلـاـ". فـالـمـاصـادـفـةـ شـيـءـ لـاـ وـجـودـ لـهـ" (١٧). فقد ارـتـأـيـ بيـكـونـ إـذـنـ أـنـ التـعـمـقـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ يـؤـدـيـ إـلـىـ إـلـيمـانـ بـالـلـهـ وـالـاتـصـالـ بـنـمـوذـجـناـ إـلـهـيـ.ـ وـرـأـيـ أـنـ الـنظـرةـ الـتجـريـبـةـ الـعـلـمـيـةـ إـلـىـ هـذـهـ الطـبـيـعـةـ وـنـظـامـهـ يـرـجـعـنـاـ إـلـىـ أـوـلـ الـسـلـسلـةـ الـتـيـ لـاـ شـيـءـ وـرـاءـهـاـ،ـ أـىـ إـلـىـ عـلـةـ الـأـوـلـىـ،ـ فـالـنـظـامـ الـذـيـ عـلـىـ الـعـالـمـ يـؤـدـيـ بـنـاـ إـلـىـ الـقـولـ بـوـجـودـ الـعـنـاـيـةـ إـلـهـيـةـ.ـ وـهـذـهـ جـمـيـعـاـ أـفـكـارـ أـفـلاـطـونـيـةـ.

ونفس هذه الأفكار نجدها لدى توماس هوبز Hobbes 1588-1679)، أحد رواد الاتجاه التجاريـيـ الإنجـليـزيـ،ـ إـذـ يـحـدـثـنـاـ عـنـ مـعـرـفـتـنـاـ بـالـلـهـ فـيـ كـتـابـهـ الـلـيفـيـاثـانـ Leviathan قـائـلاـ:ـ إـنـ حـبـ الـاسـتـطـلـاعـ أـوـ الرـغـبـةـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـعـلـلـ،ـ يـصـرـفـ إـلـنـسـانـ عـنـ النـظـرـ إـلـىـ الـمـعـلـولـ لـذـيـ بـوـجـهـهـ نـحـوـ الـتـمـاسـ الـعـلـةـ ثـمـ الـبـحـثـ عـنـ عـلـةـ هـذـهـ عـلـةـ حـتـىـ يـنـتـهـيـ بـالـضـرـورةـ فـيـ خـاتـمـ الـمـطـافـ إـلـىـ فـكـرـةـ مـؤـنـثـاـهـ أـنـ نـةـ عـلـةـ لـبـسـ لهاـ أـدـنـىـ عـلـةـ سـابـقـةـ،ـ وـإـنـماـ هـيـ عـلـةـ أـرـلـيـةـ،ـ فـيـصـلـ إـلـىـ مـاـ اـصـطـلـعـ النـاسـ تـسـمـيـتـهـ بـاسـمـ "ـالـلـهـ"ـ وـهـكـذاـ نـجـدـ أـنـ يـسـتـحـيلـ أـنـ،ـ يـقـومـ الـرـءـ بـأـيـ بـحـثـ عـمـيقـ فـيـ الـعـلـلـ الـطـبـيـعـيـةـ بـوـنـ أـنـ يـجـدـ نـفـسـهـ

(١٧) هنـرىـ تـوـمـاسـ،ـ أـبـلـامـ الـفـلـاسـفـةـ،ـ التـرـجـمـةـ الـعـرـبـيـةـ،ـ صـ 210ـ.

مدفوعاً عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأنَّهَا واحداً أَنْجَلِيَا وإنْ كانَ يستحبُّ على البشر أن يكُونُوا في أذهانِهم عن الله فكرَة تجيء مطابقة تماماً لطبيعته⁽¹⁸⁾.

وإذا تركنا هوبز ونظرنا في فلسفة باركلى Berkley (1685 – 1753) مثل الألوهية اللامادية في الفلسفة الانجليزية، وجدنا تأثيره بأفلاطون واضحاً من ناحيتين، الطريقة التي استخدمها باركلى في الكتابة، إذ أنه استخدم أسلوب المحاورات، وإن كان قد استخدم هذه الطريقة في أشهر كتابه "المحاورات الثلاث" دون أن يتتأثر بأفلاطون، كما يقول الدكتور هويدي، فإنما قد تأثر بهذه الطريقة في فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار في كتاب آخر له هو "السيفرؤن" أو "الفيلسوف الصغير" فظهر حينئذ تأثيره بأفلاطون ليس فقط في صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والإجابة عليها بل أيضاً في الأفكار الفلسفية نفسها، مما سينتزع تأثيره أكثر وأكثر في كتاب "الحلقات"⁽¹⁹⁾ أما الناحية الأخرى فقد تأثر باركلى بأفلاطون في فلسنته الإلهية وفي برهنته على وجود الله، وهذا ما ينفي الرأي السابق من أن باركلى لم يستخدم أسلوب المحاورات الأفلاطوني إلا في فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلى تعلن أن هناك مبدأين للأخلاقية هما وجود الله وحرية الإنسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقي – مثله في ذلك مثل جون لوك – لا على أساس أنه قانون شخصي، بل على أنه إعلان عن إرادة الإله، ونداء من الشخص اللامتناهي إلى الأشخاص المتناهين في استخدامهم للحرية. وغاية الوجود

(18) زكريا إبراهيم، *اللبياتان (أو التنين)* لتوomas هوبز، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، من 261.

Hobbes (Thomas). Leviathan, The U. S. A., America By

Encyclopedia Britannica, 1952, Part I, Chapter XI, PP, 78 – 79.

Peters (Richard), Hobbes, England, Penguin Books, 1967, وكذلك: PP. 229- 232.

(19) يحيى هويدي: مقدمة ترجمته العربية لـ: باركلى، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 8.

الإنساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة فهو يقول: "إن الله وحده هو صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها. ومن ثم فإن الحق الذي لا يعتريه أدنى شك، المشرع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدير الخاص لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الأمة أو تلك أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعاً، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيها الأفعال المنضارة لكل فرد" (20).

و هنا نلاحظ أن باركلي على الرغم من أن مثاليته تدعو إلى الحسن كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التي تستند إلى المعرفة العقلية والحدسية، فإنه يربط بين الله صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التي يجب على الإنسان أن يسعى لمشاركة الله فيها.

ولكن نمة تساولاً حير باركلي، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل إن كانط ذاته قد تركه كذلك بلا حل. فلو كانت الطبيعة قد حُلقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكيري، فما هو هذا العقل الذي خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفى بذاته، الذي يخص هذا الفرد أو ذاك. فلم يتبارد على الإطلاق إلى ذهن باركلي أو كانط أو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبيرنيك قد خلق النظام الشمسي أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مرتكزيهما. فلقد قرر باركلي بصورة قاطعة أن خالق العالم الفيزيائي ليس أي إنسان أو عقل متناهٍ، بل هو عقل إلهي أو لامتناهٍ، أي الله في حالة تصوره فاعلاً مطلقاً أو مفكراً مطلقاً، وبذلك تخالص من مذهب وحدة الوجود الذي نادى به مفكرو عصر النهضة، كما تخلص من النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائي أو المادي هو جسم الله، وهي نظرية

(20) جيمس كولنتر، نفس المرجع السابق، ص 163.

قد ظلت باقية في المذهب المادي الذي كان ما زال سائداً في أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند أسيينوس ولبيتر، واعتقد باركلي كما سبق أن اعتقاد كل من أفلاطون وأرسطو واللاهوت المسيحي أن الله فكر خالص وليس له أى جسم. فالعالم ليس الله، ولكنه شيء خلقه الله، شيء قد حلقه بفعل تفكيره⁽²¹⁾.

ولعل النظر في المعاورة الثانية من "المعاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس"، والتي يتحدث فيها فيليونوس بسان باركلي ويعطينا برهاناً على وجود الله، يثبت إيمان باركلي بذلك الأفكار الأفلاطونية التي سبق أن برهن بها على وجود الإله، وهي فكرة النظام الموجود في العالم والخيرية والغاية المنبئية فيه والتي تدل على خالقه وعلمه الأساسية وهي الله، فيقول: "ألا ترى هذه الحقائق وقد اكتسبت بخضرة جميلة، أليس في رؤية الغابات والخمائل، والأنهار والجداول الرقراقة ما يقر العين وينبع الصدر ويسبح بالروح في آفاق بعيدة؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذي تخترق قمته بين السحاب أو حتى للغاية الكثيفة، ألا تمني نفسنا بنوع من الخوف المشوق؟ وحتى في رؤيتنا للصخور والصغار، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوجحة ولكنها ممتعة في الوقت نفسه؟ فهل هناك إذن سرور أعمق من السرور الذي نشرع به عند تأملنا لنواحي الجمال الطبيعي الذي تزخر به الأرض؟ ... وإذا تركت الآن هذه الأرض وتأملت النجوم المضيئة التي تتلألأ في كيد السماء، فهلما ترى معنى أن حركة الكواكب المختلفة وأوضاعها التي تتخذها في السماء تividنا فائدة عظيمة في تنظيم شؤوننا وتدبر الكون معاً؟ ... أليس هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس المسافات حول الشمس قياساً يتمشى تماماً مع الزمن الذي تحتاجه في قطعها؟ فلئن ثبات إذن تتصف به هذه القوانين الدقيقة التي يسير بها خالق الكون الطبيعة؟"⁽²²⁾.

(21) كولنجروود، نفس المرجع السابق، ص 136 – 137.

(22) باركلي، المعاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس، المعاورة الثانية، للترجمة العربية للدكتور يحيى هويدي، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 101 – 102.

فباركلي يرى أن العلة الحقيقة في الطبيعة هي الله وإلهه يرجع الأمر كلها، وهو يقول في هذا أيضًا: "إن صورة ما لا يمكن أن تكون علة لأخرى، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى وإن العلة لجميع الأشياء الطبيعية هي الله وحده. ومن ثم فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علل ثانوية. ومذهبني هذا يعطينا أنساب صورة لما يجب أن يكون عليه الله"⁽²³⁾. وكأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضًا "ولا مشاركة في مذهبني بين الله أو الطبيعة وبين العلل الثانية"⁽²⁴⁾.

ولقد استطاع فولتير (1694 - 1778) فيلسوف عصر التنوير أن يؤسس لاهوتًا علميًّا حيث استند إلى ما قدَّمه السابقون عليه وخاصة نيوتون وديكارت من آراء علمية، وعلى الرغم من أن كثيًراً من الصعوبات تكتنف رأي فولتير في الإلهوية⁽²⁵⁾، فإننا نستطيع اكتشاف العناصر الأفلاطونية في فكرته عن العلة الأولى التي صنعت العالم، إذ أنه يرى أن هناك ضرورة باطننة تحدد النشاط الإلهي المنتج "فلقد صدر العالم دائمًا عن هذه العلة الأولى الضرورية مثلما يصدر الضوء عن الشمس". والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الضروري من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ولعل الدافع الذي جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعي والأخلاقي في العالم. فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئاً لازماً عن انسجام العالم، إلا أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الإلهي أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا إكراه فيه.

وقد أنكر فولتير أن تكون الحرية الإلهية مسؤولة عن عالمنا، إذ ينفي تبرئة

(23) يحيى هويدي، باركلي، القاهرة، دار المعارف، سلسلة توسيع الفكر العربي (13)، 1960م، ص 33.

(24) نفسه، ص 33.

(25) انظر في تفصيل هذه الصعوبات، جيمس كريلينز، نفس المرجع السابق، ص 203 - 204.

الله من أية مسؤولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعي على أنها نتيجة لا محيس عنها لفعله السببي المحدد باطننا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الإنساني⁽²⁶⁾.

أما جان جاك روسو (1712 - 1778) فهو يتفق مع مالبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العيب أن تتوقع منه داخل المنظور الزمي أن يمتن الإنسان استثناءات خاصة. ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقي لله يتطلب أن تصل العناية الإلهية إلى الإنسان الفرد، وأن تضمن له في النهاية معاملة عادلة. فالله لديه أشباه براعي الأرواح عند أفلاطون، وعانته لا تشمل الجنس البشري بوجه عام فحسب بل الشخص الفردي في مصيره الأبدي. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقي للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصي عن تنظيم الله للكون وفقاً لعناته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاءً اجتماعياً ووهنياً خالصاً، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية دينية مرتبطة بقيمة الإنسان الفردي وبعدالة الله وخيريته⁽²⁷⁾.

إذا تركنا علماء العصر الحديث وتجربييه وفلسفته التنوير فيه، وعدنا إلى نشأة التيار المثالى في الفلسفة الحديثة، لوجدنا أن مؤسسه رينيه ديكارت (1596 - 1650) بنظريته في درجات الكمال ودرجات الحقيقة الواقعية. ثم بتقريره أن غير الكامل يفترض وجود الكامل، قد أصبح وارثاً لتعاليم أفلاطون⁽²⁸⁾ في الألوهية. ففي ذرة العالم الديكارتى ينتصب الله كائناً أسمى، أصل كل حقيقة وكل قيمة، وصنوا الخير الأسمى، ذرة العالم الأفلاطوني. وعلى النقيض من أتباع المذهب التجربى، الذين يفترون على الكامل من غير الكامل، يتخذ ديكارت من الكامل

(26) نفس المرجع، ص 208 - 209.

(27) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 221.

(28) جان فال، الفلسفة الفرنكية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عزيزات، الطبعة الأولى 1968م، ص 29.

منطلقه الأول، ذلك أن صورة العالم الفعلية واحدة عند ديكارت وأفلاطون. إلا أن ديكارت وقد دعم صورته تلك برقى أفلوطين والقديس أوغسطين وأصرابهما جعل من الكامل واللامتناهى شانتاً واحداً⁽²⁹⁾.

وبهذا صح القول بأن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكاً فريداً في التاريخ الفلسفي. فقد سار الفيلسوف من النفس إلى الإله مباشرة وبغير واسطة، ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم - كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين ومنهم أفلاطون - بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هي التي تفتقر إلى وجود الله سندًا لها⁽³⁰⁾. - "فيقين المعرفة كلها وحقيقة لا يتوقفا إلا على معرفة الإله الحقيقي بحيث إنني قبل أن أعرفه، لا أستطيع أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة ويقين الأشياء الأخرى جميعاً يتوقف على هذا، إلى درجة أنها بدون هذه المعرفة، يستحيل علينا تماماً أن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة"⁽³¹⁾.

ولذلك فقد دلل ديكارت على وجود الله أولاً من وجود النفس ببساطة ويس فأننا موجود وفي نفسي فكرة "الكائن الكامل". وعلى أساس هذه الفكرة أقام ديكارت ثلاثة أدلة أدتها الدليل المشهور بالدليل الأنطولوجي وهو قد سُئِي كذلك لأنه يستخلص وجود الله من نفس تعريف الله أو معناه، فإننا إذا سلمنا أن الله هو الكائن الكامل المنتصف بجميع الكلمات، رأينا توًما أن الله لا بد متصل بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضرباً من ضروب الكمال⁽³²⁾.

(29) نفسه، ص 19.

(30) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1975م، ص 23.

(31) جيمس كوليبيتز، نفس المرجع السابق، ص 24.

(32) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 24.

وانتظر ليُضَنَا: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م، ص 43 - 47.

وانتظر كذلك: عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1969م، ص 171 - 172.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل إلى الله عن طريق مخالف للطريق الأفلاطوني الذي يبدأ من العالم لينتهي إلى الله، وليس العكس كما أثبت ديكارت. إلا أن ديكارت قد قدم تصوّراً لله كخالق للعقل. فقد تضمن مذهب ديكارت القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وهكذا يتضح لنا أنه بينما لم يقتصر كل من أوغسطين وماليزانش متاثرين في ذلك ب柏拉طون، على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكروا أن هذه الحقائق الأبدية تمثل فهم الله لذاته، فقد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع ذاته⁽³³⁾.

ولعل أبرز العناصر الأفلاطونية في الفلسفة، أن ديكارت قد أكد دائمًا على أن وجود الله أكثر يقينًا من وجود العالم الفيزيقي الخارجي الذي ليس له وجود دائم بلا مساندة من قوة الله التي لولاها لسقط هذا العالم في العدم المحس⁽³⁴⁾.

وهذا ما حدا ببعض المفسّرين لفلسفة ديكارت إلى القول أنه لم ينعد ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدم "أؤمن كي أعقل". فقد كان ديكارت على حد تعبيرهم يريد إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن إقناع الكافرين، أي أنه على هذا النحو لا يختلف عن باسكال في أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة المسيحية بل إن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلًا للعقل بل فعل للإرادة⁽³⁵⁾. لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتمييز أكثر من ذلك إن كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، ولا يمكن الإنسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء، وبفضل

وأنظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، للطبعة الأولى، ص 101 - 102.

(33) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، مسلسلة الألف كتاب، 1967م، ص 463 - 464.

(34) Long (Wilbur), Religion in Identistic Tradition, An Essay in "Religion in Philosophical and Cultural perspective. P. 48.

(35) Descartes (R.), Regles Pour la Direction de l'Esprit, Rogle, II. P. 45.

نقلًا عن حسن حنفي "مقدمة ترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة لاسپينوزا، هامش ص 9.

من الله، أى أن ديكارت يبدو في نظرهم - هادماً للعقل ومعطلًا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية⁽³⁶⁾، إذ إن ديكارت يقرر أنه ينبغي مثل كل شيء أن تتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحاه الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أن وضعة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، يجب أن تخضع حكمنا لما يجيئ من عند الله⁽³⁷⁾.

وإذا كان ديكارت قد هدم العقل في إثبات الحقائق الدينية، فهذا يقربه أكثر من أفلاطون لأنه حينما قال بقصور العقل لم يكن يعني هدمه، بل يعني أن معرفة الله إنما تتم بالحدس أو الإلهام الإلهي. وكل الفارق بينهما أن أفلاطون قد قرر ذلك دونما اعتماد على كتاب مقدس منزل، في حين اعتمد ديكارت على الكتاب المقدس الموحى به من عند الله.

وقد استطاع كانت Kant (1724 – 1804) أن يقف في الفلسفة الحديثة موقفاً يشبه موقف الغزالى في الفلسفة الإسلامية، حينما رفض أدلة الفلسفه على وجود الله في "نقد العقل الخالص" ووقف منها جمِيعاً موقفاً نقدياً. وإذا كان انتقاده لأول الأدلة، الذى أسماه بالدليل الوجودى أو الأنطولوجى، قد انصب أساساً على ديكارت من بين الفائزين به، فإنه قد انتقد أيضاً الدليل الطبيعى - الذى كان أفلاطون أول من قال به، وأخذ به معظم الفلاسفة الإلهيين - حينما قرر أن الدليل الطبيعى الذى يذهب من حدوث العالم أو إلى شئ فيه، كوجودى أنا على الأقل، وينتهى إلى موجود ضروري دليل خاطئ لأن ذلك الموجود الضروري ليس حتماً هو الموجود الكامل أو الله بل قد يكون المادة أو العالم

ورفض كانت كذلك دليل الغائية الذى يستنتاج أصحابه وجود الله من نظام

(36) حسن حنفى، مقدمة ترجمته لـ"سيفراز"، رسالة في اللاهوت والسياسة، مراجعة فؤاد زكريا القاهرة، الهيئة المصرية العامة للعلوم، 1971، ص. 9.

(37) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، من 180. وانظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، الترجمة العربية، من 180.

أفلاطوني أيضاً. ولننظر لحديث أفلاطون على لسان سيماس في محاورة "فيدون" حينما يقول لسقراط :

"إنني أعتقد يا سقراط وربما أنت أيضاً، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية فيما يخص هذه المسائل خلال حياتنا هذه أو أنه شيء بالغ الصعوبة، ورغم هذا فإن عدم فحص ما يُقال بخصوصها من كل النواحي والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه في بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجلا بلا جلد. ذلك لأنه يجب أن يتتحقق أحد شيئين: إماً تعلم ما عليه الأمر أو اكتشافه. وإنما إن كان هذا وذاك مستحيلين، فإن علينا الأخذ على الأقل بالأفضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على النقد، وأن نخاطر بغيره هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رمث، اللهم إلا إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمثاً وأقل مجازفة على مرحلة أكثر ثباتاً وأعني بذلك مذهبها"⁽⁴¹⁾.

وهذا الاقتراح الأخير الذي قدمه أفلاطون، هو الذي وجدهناه مؤخراً لدى كاتب في تعاليمه⁽⁴²⁾ التي أقرت أن هناك حاجة أخلاقية تشعر بها للتسليم بوجود الله. وهذه الحاجة يمكن إثباتها على نحو مباشر. ومنهج كانتط غير المباشر هو أن يشير إلى صلتها بمصادر أخرى هي مصادرة الخلود وبالتالي إلى صلتها - عن طريق الوساطة - بالقانون الأخلاقي، فلابد أن نؤمن بالخلود، لأن القانون الأخلاقي يتطلب منا أن نصبح مقدسين، أو أن نجعل إرادتنا مطابقة تماماً للقانون نفسه.

وعلى ذلك ينبغي للإنسان أن يتمتع بالخلود، أو بإمكان التقدم الذي لا حد له صوب التطابق الكامل بين إرادته وبين القانون الأخلاقي. ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم في الحياة المقبولة سيكون مرسوماً بنوع من عدم التطابق أو من نقص في التوافق التام مع المعيار الأخلاقي. وسيخلو القانون

(41) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (85 جـ د)، ص 153.

Plato. Phaedo. (85c). in "The Last days of Socrates" Translated by Ted Hinnick (Hugh). Penguin Books. Repented 1977. PP. 138- 139.

(42) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 41.

العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العقلية المادية، على الرغم من أنه قال عنه أنه دليل جدير بالاحترام إذ عليه اعتمد الناس دائمًا للاعتقاد في وجود الله⁽³⁸⁾.

وعلى الرغم من هذا التشكك الذي أثاره كانت في "نقد العقل الحاصل" فقد عاد وأمن في "نقد العقل العملي" وأثبتت وجوده، ولا جدال في أن البرهان الذي جاء فيه أن الله مُسلمة للعقل العملي، قد عبر عن حاجة سبق الإفصاح عنها على لسان سocrates معيرًا عن أفلاطون، إذ أكد أفلاطون في "الجمهورية" و"القوانين" ضرورة الاعتقاد في وجود الله بوصفه شرطًا ضروريًا للأخلاق. والفارق بين كانت وأفلاطون هو أنه جعل افتراضه وجود الله مُسلمة أخلاقية⁽³⁹⁾. ولكنه عاد أيضًا في كتابه الثالث "نقد الحكم" ووجد هذه المُسلمة وبرهن عليها، إذ وجد كانت الله في صورة الطبيعة الجميلة وتصميمها الذي خطط طبقًا "المثال المحفوظ في السماء"، و تستند هذه الفكرة إلى حد كبير على دعائم فلسفة أفلاطون وروسو إذ يقول كانت أن وراء هذا الجمال لا بد دائمًا من وجود القصد، فالعمل الفني ينطوي على افتراض وجود الفنان، فإذا ما مر الإنسان بتجربة الجمال فإنه يشعر في قرارة نفسه بقوه لا حد لها تناقض القوae التي لا حد لها خارج نفسه، فشيء الشيء منجذب إليه⁽⁴⁰⁾.

ولا تكون مبالغين، إذا قلنا أن الموقف الكانتي بقصد إثبات وجود الله كمُسلمة للعقل العملي بعد مناقشة المشكلة في "نقد العقل النظري" قد جاء بوجى

(38) انظر في هذه الانتقادات التي وجهها كانت للأئنة على وجود الله: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 243 – 244.

ونظر كذلك

Cassirer (H. W.), Kant's First Critique, London, George Allen and Unwin, Without date PP. 312 – 329.

ونظر كذلك: الفصل الذي عده محمود فهمي زيدان عن لخطاء الفلسفة الإلهية في كتابه "كتاب وفلسفته النظرية" القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979، ص 329 وما بعدها.

(39) جان فال، طريق الفلسوف، الترجمة العربية، ص 480.

(40) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 285 – 286.

الأخلاقي والخلود من كل معنى إن لم يكن همة كائن عاقل موجوداً حقاً يمكن أن تتجمع في رؤيته الامتنادية جميع مراحل كفاح الإنسان في تطلعه إلى القدسية.

فلا مندوحة عن وجود الله لكي يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل إرادتنا متطابقة تماماً للتطبيق مع القانون الأخلاقي، وبذلك نحقق القدسية، وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع في صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة وأن يسد الفجوة القائمة بين البنية وتحقيق الإرادة الخيرة⁽⁴³⁾. هذا فضلاً عن أن الصورة النهاية للتدين الفلسفى الأفلاطونى يمكن تلخيصها تقريرنا على حد تعبير جويت - فى كلمات كانط "شيان يثريان الدهشة فى نفسي: السماء المرصعة بالنجوم فوقى والقانون الأخلاقى بداخلى" أو ربما "السماء المرصعة بالنجوم فوقى والعقل الأول للعالم"⁽⁴⁴⁾.

أما عالم الجوادر عند كانط فهو يمثل أيضاً ما سبق أن قدّمه أفالاطون على أنه عالم المثل، فقد كان عالم المثل الذى رأى أفالاطون أنه عالم الحقائق الخالدة هو الذى أصبح عند كانط عالم الجوهر الذى ليست لدينا عنه معرفة علمية أبداً، وهو بعيد عن متناولها، متزوك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التى لا تتفق على شيء بتصوره ومن ثم فلا معرفة حقة عنه، هو إذن عالم قائم فعلًا ولكننا لن نعرفه أبداً وليس مصدر اليقين البنية.

إن الفارق بين كانط وأفالاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعية، وإذا كان كانط قد أكد أن العالم الذى نعيش فيه ونعرفه حقاً هو عالم ظاهري فقط، ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك، فإنه لم ينكر وجود عالم الشيء فى ذاته وإنما ينكر إمكان معرفته وبذلك يبدو أن كانط من الشاكرين فى إمكان المعرفة

(43) جيمس كولنر، نفس المرجع السابق، ص 270 - 271.

وراجع كذلك: إيمانويل كانط، تأسیس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والتشر، 1965م، ص 125 - 126.

(44) Jowett (B.), Introduction to "Laws of Plato. P. coIX.

الميتافيزيقية ولكنه عاد، كما أشرنا، وأثبتت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس لا كمعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقي لأنه لم تعد باقية لديه إلا ميتافيزيقاً الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقاً الأنطولوجية التي كانت تدور حول إثبات الوجود للله ولنفس ولجوهر العالم المادي⁽⁴⁵⁾.

وإذا كان كانط قد استطاع التشكيل في بعض أجزاء فلسفة ديكارت الإلهية – وهذا ما جعلنا نقدم الحديث عنه قبل سبينوزا وليبنتز، فإن سبينوزا قد أكد كثيراً من القضايا الديكارتية، على الرغم من قوله بمذهب وحدة الوجود الذي لم يعتنقه ديكارت ولا أفلاطون من قبله، بل إنه في نظر البعض هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى خاصه في مجال الدين⁽⁴⁶⁾.

فقد بدأ سبينوزا حديثه حول الله بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو "الطبيعة الطابعة" أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو "الطبيعة المطبوعة" أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها⁽⁴⁷⁾، فالله أو الطبيعة إذن خالدين، خالقين لذاتهما، وخلقهما لذاتهما يمتلك الصفات اللانهائية التي ت مثل العلة لكل الأشياء، إذ أن كل شيء أقل من الله لا يستطيع أن يفسر تماماً كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأى شيء محدود في هذا الحس يُعد انتاجاً لله الذي لا يشمل وجود هذه الأشياء فحسب بل بكل صفاتها الجوهرية انعكاس لوجوده وجوهره⁽⁴⁸⁾. فالعقل اللامتناهی أو "فكرة الله" التي هي معلول مباشر لقوه الفكرية الإلهية اللامتناهية، أي القوة الروحية الباقيه هي أبداً في الطبيعة مع اختلاف الطواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هي هي أبداً في الامتداد. وما يصدق على أحوال الامتداد

(45) محمد ثابت النقدي "مع الفيلسوف"، بيروت، دار النهضة العربية، 1974، ص 54 - 55.

(46) حسن حنفي، نفس المرجع السابق، ص 9.

(47) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 111.

(48) Hampshire (Struart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, p. 48.

يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكرة أن يكون معانٍ مطابقة، فمن الحق أن معانينا غير المطابقة أتية من كوننا جزءاً من موجود مفكرة وأن عقلك مكون من معانٍ ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص⁽⁴⁹⁾.

ولعل التأثير الأفلاطوني يبدو فيما كتبه سبينوزا في "الأخلاق". إذ إن بعض قضايا هذا الكتاب قريبة الشبه من آراء حول الألوهية لأفلاطون، فالقضية العشرون من هذا الكتاب تقول: "إن وجود الله وما هيته أمر واحد. ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود الله حقيقة خالدة مثل ما هيته، والقضية الخامسة والعشرون تقول: ليس الله هو العلة المحايطة لوجود الأشياء فقط بل لما هيته أيضاً"⁽⁵⁰⁾. فإيمان سبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين الله والطبيعة، نجده بصورة أقل حدة لدى أفلاطون الذي حدثنا عن الطبيعة الحية التي تمتلك نفوساً إلهية. وهذا لا يعني أنها تقرّب إلى أفلاطون قد ذهب إلى شيء من وحدة الوجود، ولكن يعني أن إحلال أفلاطون الإله في الطبيعة، في كواكبها، وأفلاكها، وموجوداتها، يُعدّ تبشيرًا بهذا النوع من مذاهب وجود الذى وجدت صورته الواضحة الأولى على يد تلميذه أفلوطين⁽⁵¹⁾.

ذلك بالإضافة إلى أن سبينوزا يقرّ في إحدى ملاحظاته في "الأخلاق" أن خلق الأشياء قد تمّ بواسطة علل وسيطة. فهو يقول في تلك الملاحظة: "ينبغي أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل الله مباشرة وبخاصمة تلك الأشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة. وهذه المخلوقات الأولية نظرًا لكونها العلل الوسيطة المؤدية إلى أشياء أخرى، والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون

(49) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 113.

(50) سبينوزا، الأخلاق، نصوص منشورة في كتاب ستورات هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974، ص 133 - 135.

(51) انظر: لميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 440.

الله فإنه ينبع عن ذلك أن الله هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمن امتلك السبب من نوعه على الإطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار الله بدون أسبابها وينبع عن ذلك أيضًا أنه لا يمكن القول حقًا بأن الله هو السبب البعيد للأشياء المفردة ما لم نميز هذه الأشياء من الأشياء التي يخلقها الله مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته الطلاقة، لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذي لا صلة بينه وبين تأثيره الحال من الأحوال، غير أن جميع الأشياء الموجودة، موجودة في الله، وهي تعتمد على الله وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تتصور⁽⁵²⁾.

وقد قدم ليبنتز (1649 – 1716) صورة أخرى من مذهب وحدة الوجود⁽⁵³⁾، إلا أن بها عناصر أفلاطونية أكثر وضوحًا مما كانت لدى سابقه سبينوزا، فبحثه الدائب عن الوحدة وراء التنوع وهذا الإنقاذه بآن الفكر والوجود في صميمهما شيء واحد يجعلان منه فيلسوفًا أفلاطونياً⁽⁵⁴⁾. ليبنتز نفسه يقر بذلك في مقدمة كتابه "المقالات الجديدة عن العقل الإنساني" الذي خصصه للرد على لوك حينما يقول بصرامة: "إن مذهب لوك أقرب إلى أوساطه ومذهبى أقرب إلى أفلاطون، وإن كان كلاما قد انتقد في أمور كثيرة مذهب هذين الفيلسوفين"⁽⁵⁵⁾.

فلم يكن الله عند ليبنتز مجرد فرض يرضى مطالب الفكر الذي يريد الراحة والعزة في المطلق، ولا كان حلقة أخيرة في سلسلة من الأسباب الممكنة، وإنما هو "السبب الكافى" الذى يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من آية حلقة منها.

ويقيم ليبنتز دليلا على وجود الله على الحقيقة مثله في هذا مثل أفلاطون

(52) سبينوزا، الأخلاق، الترجمة السابقة، ص 135 – 136.

(53) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 138.

(54) عبدالغفار مكاوى، تقديم ترجمته العربية لليبنتز، الموندو لو جيا والمبادئ المعقولة للطبيعة والنصل الإلهي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978، ص 60.

(55) نفسه، هامش من 60.

والقديس أوغسطين، فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبينتز لا يستنبع من ذلك وجود إله يكُون هذا المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق. وإنما ينبع طريقاً آخر بدل على طابع تفكيره. فهو يستنبع من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التي نعتمد عليها، ضرورة وجود علة أو سبب لهذه الواقعية. إن إمكان الأفكار - أي إمكان تصورها - وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلا صورة من صور الواقع، ولابد أن يكون مصدر هذا الواقع موجوداً بالفعل. ولابد أن يكون ضروريّاً ضرورة الأفكار والحقائق نفسها⁽⁵⁶⁾.

ويعبر ليبينتز عن هذا الدليل في فقرتين من فقرات المونادولوجيا حينما يقول: "من الحق أيضاً أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع. ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون في الإمكانيات واقع، ولن يكون فيها شيء موجود فحسب، بل يكون فيها كذلك شيء ممكناً. لأنه إن كان شيء واقع في الماهيات أو الإمكانيات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلا بد أن يقوم سبب هذا واقع على شيء موجود وفعلي، وبالتالي على وجود الكائن الضروري الذي تتضمن ماهيته وجوده، والذي يكفيه أن يكون ممكناً لكي يكون واقعياً"⁽⁵⁷⁾.

ويربط ليبينتز هذا الجزء من مذهبة بعالم المثل عند أفلاطون فيقول في "رسالته إلى هاشتسبوم": إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن في الذهن الإلهي عالماً معقولاً، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار⁽⁵⁸⁾ ولو أننا قرأنا الفقرتين من "المونادولوجيا" جيداً لأدركنا أن وصف فلسفة ليبينتز بالمتالية الواقعية

(56) عبد الغفار مكاوى، نفس للمرجع السابق، ص 53.

ولنظر كذلك في المقارنة بين المثل الأفلاطونية ومنادات ليبينتز .Ritchie, Plato.

(57) ج. ف. ليبينتز، المونادولوجيا، الترجمة العربية، (فقرة 43 - 44) ص 148 - 149.

(58) نفسه هامش ص 149.

أو المثالية الموضوعية⁽⁵⁹⁾ لم يكن وصفاً بعيداً عن الصواب، فإثبات وجود الله على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلى والواقع المكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضروري، فليبنتز يؤمن بأن وجود الله فوق كل شك، وأن الله هو مصدر الحقائق الأبدية الخالدة، وهو كذلك خالق العالم المكن⁽⁶⁰⁾.

ولذلك فقد قلنا من قبل إن "الوحدة" هي أول ما يلفت النظر إلى فلسفة ليبنتز إذ أنها فلسفة تحاول أن تضم الكثرة في مركز واحد أو بؤرة واحدة. صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة. ولكن الفلسفة قد تسأء لنا منذ القدم أهناك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء، وعلى أي نحو تم؟ أم أن هذه الوحدة شيء من صنع العقل الذي يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها؟

ولقد كانت إجابة أفلاطون على هذا السؤال – كما عرفنا من قبل – أنه افترض وجود "إيدوس" أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة، ثم حاول بعد ذلك أن يوحّد بين هذه المثل والنماذج العديدة في مثال أعلى أو نموذج أشرف وأسمى سماه "إله" حيناً، و"الخير" حيناً. وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون في بحثه عن الوحدة التي تجمع الكثرة، ولكنه سلك منهجاً يختلف عن منهج أفلاطون، فهو قد تحدث مثلاً عن أفكار أبدية خالدة، أمي عن مثال أو نماذج أولى لكل المخلوقات، وهذه المثل أو النماذج كائنة في عقل الله. وأن جميع الأشياء المتناهية على علاقة ببعضها البعض وهذه العلاقة تؤلف بينها وحدة حقيقة⁽⁶¹⁾.

ويرى ليبنتز أن حديثنا عن وحدة العالم يضطرنا في نفس الوقت للكلام عن

(59) المعروف أن تيلور قد لطلق على مذهب أفلاطون "الواقعة التصورية Conceptual Realism وهي تسمية قريبة من تلك التسمية لمذهب ليبنتز. (انظر: فؤاد زكريا، دراسته لمحاجرة "الجمهورية"، ص 146 – 147).

(60) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 53 – 54.

(61) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 58.

مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلا بالرجوع إلى الله لأن الله هو أصل جميع المونادات المخلوقة أو المتناهية، وعلة تجانسها واتساقها مع بعضها البعض⁽⁶²⁾.

ولقد بدأ هيجل Hegel (1770 – 1831) هو الآخر يأخذ بالفكر الأفلاطوني الإلهي حينما كان طالبًا لعلم اللاهوت في توبينجن Tübingen. فقد أخذ الجدل الأفلاطوني، وكرر المدائع للطريقة الديالكتيكية في كل المحاورات الأفلاطونية وبالذات "بارمينيس" التي عدّها أعظم ما قدم في الفلسفة الإغريقية. وحينما كان طالبًا لعلم اللاهوت المسيحي بدأ في تطبيق هذا الديالكتيك على الدين المسيحي وكل الأديان⁽⁶³⁾.

وقد أقام هيجل تعارضًا بين الفكر (الذي يشمل كل شيء في العالم) وبين المعطيات الحسية وبين التصورات التي تبقى معزولة وموضعية ببعضها فوق بعض، ومن هذا التعارض قال: إن المطلق إذن يندمج باللياتافيزيقا التي هي علم إدراك الأشياء بشكل أفكار، وتعتبر هذه الأفكار أنها تعبّر عن ماهيات الأشياء. وعندما نقول: إن التفكير، من حيث أنه التفكير الموضوعي، هو المبدأ الباطني للكون، فقد يبدو أنه يجب أن تنسب الوعي إلى أشياء الطبيعة. ولكننا نشعر بنفور إذ نعتبر الفعالية الباطنية للأشياء على أنها تفكير لأننا نقول: إن ما يميز الإنسان من سائر موجودات الطبيعة هو التفكير. فيجب علينا إذن أن نعتبر الطبيعة أنها نظام من الأفكار اللاواعية وأنها كعقل أصيّب بالتحجر على حد قول شلنج. ولذا يستحسن، لتجنب سوء التفاهم، استعمال كلمة تحديّات التفكير بدلاً من التفكير ذاته. بل إنه – في نظر هيجل – يجب اعتبار المطلق نظاماً من تحديّات التفكير حيث ينفل

.59 (62) نفسه، ص

(63) Muller (G. E.), *Religion and Dialectical Philosophy, an essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective"*, P. 273.

التعارض بين الذاتي والموضوعي (بالمعنى المأثور) وهذا المعنى الهام الذي يقدمه هيجل - كما يقول، عن التفكير وعن تحدياته هو أكثر ما يكون وضوحاً لدى الأقدمين حينما كانوا يقولون بأن النوس *nous* (العقل) هو الذي يدير الكون أو عندما نقول بأنه يوجد في الكون جانب من العقل. ونفهم من ذلك أن العقل هو روح الكون، وأنه كائن فيه ومحابٍ له وأنه طبيعته الخاصة، وما هو صميمٍ فيه، بل إنه الأساس العام للوجود⁽⁶⁴⁾.

وعلى الرغم من مخالفة تلك الصورة التي قدّمتها هيجل بالطبع لذهب أفلاطون فإنه في تحليلاته الأخرى قد وصل - كما يقول ستيتس - إلى أن الظاهر هو ذلك الذي يعتمد على الحقيقة *reality*، أعني أن وجوده مستمد من الحقيقة بطريقة ما أو معتمد عليها بصورة من الصور. ولو قلنا هنا أن الكل هو الحقيقة، وأن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعى أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المثل هي الموجبات التي أنتجت العالم فعلاً، أعني أنها الأساس الأول، والعلة الأولى لجميع الأشياء، والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان في الكون شيءٌ حقيقياً وجميع ما عاده عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقي هو الذي أنتج هذا الظاهر.

ولما كانت كل فلسفة كلية لابد أن تذهب إلى أن الحقيقي هو الكل، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن: الكل هو الوجود المطلق والنهائي الذي هو أساس الأشياء جميعاً وهو الذي أخرج العالم من ذاته. إذ لابد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى فحسب أن الحقيقي لا يوجد وجوداً فعلياً، أعني الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكل⁽⁶⁵⁾.

(64) أفريل كريستن وأميل برييه، هيجل، ترجمة أحمد كوي، لبنان بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م، ص 85 - 86.

(65) ولتر متنيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، تقديم د. زكي نجيب محمود، بيروت، دار التحرير، 1982.

وتعد هذه الدرجات المختلفة للوعي النظري بتلك التحديدات مطابقة لدرجات الحقيقة المختلفة المتصورة كم الموضوعات للمعرفة التي يظهر فيها المطلق كقيمة غير مشروطة للحقيقة وتعد الدرجات المختلفة للوعي العملي - على ذلك . مطابقة للنظم السياسية الاقتصادية، القانونية، الأخلاقية المختلفة للدول، وبذلك مطابقة للنظم الفردية عند الأشخاص ويظهر المطلق هنا قيمة غير مشروطة للخير⁽⁶⁶⁾.

وإذا ما نظرنا إلى ما قدمه من وجهات نظر الفلسفه المحدثين في الألوهية لوجدنا بشكل عام أن لذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدّة من الظروف العقلية الخاصة بالتي أحاطت بنشأته، فلقد تواترت اتجاهات ثلاثة في الفترة التي امتدت من ديكارت إلى كانتي هي: التناول الرياضي التكنولوجي للطبيعة والتوكيد على علو الإله على حساب بطونه، وإضفاء الطابع الظاهري على الأشياء المحسوسة. تواترت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعي يبدو خاليا تماماً من الدلالة الإلهية. وراء هذه الإزالة للإله من منطقة التجربة المأهولة، انفتح طريقان أمام عقل القرن الناسع عشر، إما تاليه الطبيعة نفسها، وأما استبعاد ما هو إلهي استبعاداً تاماً.

وسلكت المثالثة الترانسندنتالية وهيجل الطريق الأول، على حين اتخذ الإلحاد الطريق الثاني - وإن كان لم تتناوله - إلا أن الاختبار الإلحادي لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع الهيحي)، والحق أن ما جعل الإلحاد الحديث قوياً إلى هذا الحد، وجذاباً منذ البداية هو احتجاجه على إغراق الإنسان والطبيعة والفنون والعلوم الطبيعية في الكل الروحي المطلق. ومن فيوري باخ فصاعداً بُنيت قضية مقنعة للإلحاد حول دفاعه عن الطبيعي والإنساني ضد روح مطلقة طاغية⁽⁶⁷⁾. وبدلًا من تبيير هذه الروح عن الإله المتعالي، والنظر - على هذا التحو - إلى الأشياء والأشخاص في علاقتهم بالله، أغلق الفلسفه المحدثون على أنفسهم في الطبيعة، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء إلى المذهب

(66) Muller (G. E.), Op. cit. p. 272.

(67) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 396.

التجربين الفلسفى، وكشوف العلوم ومناهجها. بل لجأ الإلحاد – تدعيمًا لوقفه – إلى كل ما يمْحض عنه العلم الحديث من إنجازات، فلجاً إلى الحدود التي وضعت للحقيقة التجريبية وإلى الطبيعة التطورية للكون وإلى النشأة الطبيعية للإنسان، وإلى النظرة التكنولوجية للإنسان وللطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم بهما، كما لجأ إلى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقاً للغايات الإنسانية. ولكن كان لابدً من تفسير هذه الوجوه جميعاً – لكي تفضي إلى النتيجة الإلحادية – بمجموعة من المبادئ الفلسفية التي ورث العصر الحديث شطرًا منها عن نزعة هيومن التجريبية وشطرًا آخر عن النزعة المثالية المطلقة⁽⁶⁸⁾.

وقد أنتجت هذه النظارات الحديثة في الألوهية، مذاهب فلسفية معاصرة لا تستطيع أن تقدم أي تصور واضح عن الله أو حتى تقديم صورة معينة للإيمان. فليست هي بالفلسفات المادية الخالصة ولا الإلهية الخالصة. ويعبر عن هذا التململ وليم جيمس (1842 – 1910) الذي رغم أنه لم يرفض الدين ولا التدين ورأى أن الله يرعى منافعنا العليا ويوفر لأمانينا وسائل إرضاعها في عالم باق، والمذهب الروحي صادر فقط بهذا المعنى وبهذا المقدار نفسه⁽⁶⁹⁾.

ونجد فيقول من ناحية أخرى: إن المادة إذا ما بشرت بالنجاح وقادت عالمنا إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول، فـأى رجل منطقى سيعبد المادة تـوا وبكل غبطة، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التي لا سـبيل إلى معرفتها، إذ أنها لن تؤدى إلى البرـاـن فقط بل ستؤدى إليه إلى الأبد. وهذا كل ما نحتاج إليه. وحيث إنها من الناحية العملية تفعل كل ما يستطيع الله أداءه فهي معادلة ومكافـأة له ووظيفتها هي وظيفة إله⁽⁷⁰⁾.

(68) جيمس كولينز، *نفس المرجع السابق*، من 396 – 397.

(69) يوسف كرم، *نفس المرجع السابق*، من 420.

(70) وليم جيمس، *البراجماتية*، ترجمة محمد على العريان، تقديم زكي نجيب محمود القاهرة، دار النهضة العربية، 1965، من 129.

ويقرر في موضع آخر من "البراجماتية" أن رأيه النهائي عن الله لا يمكن حسمه إلا بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وستنتهي معاً⁽⁷¹⁾.

ولكن البعض قد حاول إبراز مفهوم الله - كما تصوره جيمس - وهذا المفهوم لا يقترب من الأفلاطونية إلا في وصفه للله بأنه خير، مما يوضح لنا أن هناك في الفلسفة المعاصرة من المذاهب، من ابتعدت عن مذهب أفالاطون في الأكوهبة، وأخذت طرقاً أخرى تجريبية في البحث عن الله وتتصوره. فوليم جيمس لا يتصور الله على أنه خارج عن العالم أو متعال عليه بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون أو هو يتحدث عنه أحبيات كما لو كان الحقيقة المثالية الباطلنية في صميم الأشياء، وما دام الله هو الجانب المثالى من الأشياء، فإنه لا يمكن أن يحوى كافة الأشياء أو أن يشمل في وجوده جميع الموجودات. ولا يخلق الله الأشياء من الخارج، بل قد يكون من الممكن أن نقول: إن الأشياء في جانبها المثالى تكون جزءاً من صميم وجوده. ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شيء، هنا فضلاً عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس إلا بمثابة مجرد تنظيم آلى. وتبعداً لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقاً على عدم وجود الله، إذ إن الله هو شريكنا الأعظم الذي لا يكفي عن محاربة الشر معنا. ولذا فالله موجود أخلاقي مشخص بمعونة في محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعانته طريقاً معيناً لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير فيه . وليس في استطاعة الله أن يضمن لنا - على حد تعبير جيمس - خيرية العالم، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس ب قادر على كل شيء . ولكن إذا كان العالم كثيراً ما يحيد عن الطريق المرسوم لذلك لأن الله لا يكاد يكفي عن أن يتخذ تصميمات جديدة !

وبالإجمال فإن جيمس يصف الله بأنه خير، ولكنه لا يقول أنه لا منتهى أو أنه قادر على كل شيء⁽⁷²⁾. ولقد رفض الفيلسوف الوجودي المؤمن كارل باسبرن

(71) وليم جيمس، نفس المرجع، ص 137.

(72) زكريا ابن اهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1968، ص 53.

وأنظر كذلك في مذهب جيمس عن الدين: لميل بوترو، الطم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوازى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 242 - 253.

(1883) كل هذه التصورات الفلسفية لله، فالفلسفه قد بحثوا في علو ثابت (غير متحرك) قائم وراء كون متناهٍ على هيئة وجود فردي وعلة أولى لكل ما هو موجود. وثمة فلاسفة آخرون قد تصوروا الألوهية على أنها إله باطن (محايث) لجملة الواقع، وهذا الإله يظهر أو هو يتحقق بصورة لا متناهية في الفردية المتعينة في التجربة وبواسطتها. وهذا التصور للإله أعني المذهب التاليفي Theiste ومذهب وحدة الوجود Pantheisme على درجة واحدة من البطلان والتناقض لأن ما في وحدة الوجود من قول بالمحايثة ينافي العلو، وما في مذهب التاليف من علو ينافي المحايثة⁽⁷³⁾.

وإذا كان نجم أفلاطون قد خبا) لدى بعض أولئك الفلاسفة الماديين أو المؤمنين كما رأينا لدى ياسيرز - فإنه قد ارتفع على يد آخرين اهتموا بأفلاطون اهتماماً خاصاً. فقد ذكر جورج مور مثلاً في تاريخه لحياته، أن ماكتجارت قد وصف برادلي ذات مرة بأنه "فكرة أفلاطونية تخطر في الحجرة"⁽⁷⁴⁾.

وقد استخدم جورج سانتبيانا - (1863 - 1952) اسمًا جديداً للتعبير عن مثل أفلاطون فأطلق عليها اسم "الماهيات" إذ إن الماهيات عند سانتبيانا شأنها شأن المثل عند أفلاطون ما هي إلا الصور الأصلية أو النماذج الأزلية لكل الكائنات. وقال سانتبيانا: إن كل واحد منا في وسعه أن يتعلم إدراك المثل التي تكون الأساس الذي تقوم عليه الكائنات، إنه هو سر النمو الذي يكمن وراء تفتح الزهرة ونداء الذي يتمثل في شروق الشمس. وخلال هذه الومضات من الإدراك الأكثر وضوحاً وصفاء، فإننا نمر بتجربة من النشوة، كأنما نبعد عن أنفسنا، فيبينما نحن نجاهد طوال طريق حياتنا الضيق الذي نسير فيه من الميلاد إلى الموت، وقد أمعانا الجهل، نجد

(73) رئيس جوليقي، المذهب الوجوبي من كبر كجورد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبدالهادى أبو ريد، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والتترجمة والنشر، 1966، ص 259.

(74) Moore (G. E.), An Autobiography, an essay in "The Philosophy of G. E. Moore", Edited by Paul A. Schilpp, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1949, p. 22.

أن في لحظة من لحظات كشف الحجاب نشاهد الأبدية. وفي مثل تلك اللحظات التي تستغرق فيها أنفسنا، نرى كيف تضحك الماهيات الأزلية في سماها الأفلاطونية على هذا العالم المتقلب إذا ما اختلست النظر إليه لحظة⁽⁷⁵⁾.

على أن هذه السماء بما فيها من "ماهيات صاحكة" تبدو لسانتيانا وكأنها عالم جميل بغير رقيب. وكما فعل للاند Leland عالم الفلك، فقد أخذ هو يبحث في الكون بجهوده عن الله فلم يجد. وفي الحقيقة إن العقل هو ماهية المخ وكما ألمح سانتيانا في مناسبات عدة، إن الله هو ماهية الكون. وقال في هذا الصدد: "إن العقل هو محاكاة الإنسان لله ولكن ما نوع هذا الإله الذي نحاكيه؟ إنه ليس إلهًا في صورة البشر وإنما هو روح تشمل كل شيء وتحل محل شيء، روح تنفس من الكون صورة جميلة". إن إدراك الله على هذا التصور كما قد انتهت إليه فلسفة سانتيانا، ليس إدراكاً الحاديا، ولكنه إدراك حلولي. فسانتيانا لا يُعدّ أفلاطونيا فحسب وإنما هو أيضًا من أنصار سبينوزا الذي يُعدّ أعظم الفلسفه المحدثين في نظره⁽⁷⁶⁾.

ولم يسلم من تأثير أفلاطون كذلك، فلافلة التحليل، فقد كان محور فلسفة جورج مور G. Moore الأخلاقية، مناقشة لمفهوم "الخير في ذاته" وتحليله لهذا المفهوم⁽⁷⁷⁾. وكان برتراند رسل B. Russell في بداية حياته مثالياً متشبعاً بأراء برادلي وتمى لو بقى مثالياً فقد كانت متعة مدحشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقين، وأن المادة وهم، وأن العالم في الحقيقة لا يحتوى على شيء سوى العقل، وقرأ رسل كذلك هيجل وكانط وكان إعجابه بهما كبيراً⁽⁷⁸⁾.

(75) هنري توماس، نفس المرجع السابق، ص 388 – 389.

(76) نفسه، ص 389.

(77) انظر :

Moore (G. E.), Principia Ethica, London, Cambridge Press, 1929, PP. 37 – 41.

(78) محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، القاهرة دار المعارف، الطبعة الثانية، 1979م، ص 37.
ولانظر كذلك: ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة للعصاصرة، لبنان، بيروت، مطباع دار الكتب، منشورات الجامعة الليبيةطبع الأولى 1970م، ص 99.

ولقد كان رسول في الفترة التي كتب فيها "أصول الرياضيات" الذي نشره عام 1903 واقعياً بالمعنى الأفلاطوني، فقد كان يشارك فريجه الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للأعداد فكان يتصورها في خياله تسكن عالم الوجود الأبدى⁽⁷⁹⁾.

وقد قدمت النظرية النسبية ونظرية الكم مادة جديدة ونظرة مختلفة عن العالم الذي نعيش فيه فكانت قاعدة للفلسفات وتأملات اشتراك فيها العلماء والمفكرون وال فلاسفة. كما كان لما هاج البحث فيها الأثر الكبير في تغيير الأساليب التجريبية القديمة والانتقال صوب الطريقة الرياضية للتعرف على أسرار الطبيعة وظواهرها الخفية، فأصبح هذا الانقلاب في الطريقة بمثابة عامل مساعد لظهور فلسفات تقترب في روحها من الاتجاهات الفكرية العامة للفلسفة الغوثاغورية⁽⁸⁰⁾.

وأبرز مثال لهذه الفلسفات، فلسفة جيمس جينس J. Jeans المثالية الرياضية التي إن نظرنا فيها وجدنا بينها وبين فلسفة أفلاطون شبهاً كبيراً وذلك للتقاء آرائهم في نقاط فلسفية كثيرة أهمها، اعتقادهما أن العالم المادي مجرد ظل للحقيقة الكلية الخالدة، وإن الرياضيات هي الطريقة التي توصلنا إلى معرفة الحقائق الأبدية أو تكشف لنا عن وجود عقلٍ كلٍ. ويتفق جينس مع أفلاطون في أن العلم الطبيعي لا يطلعنا إلا على ظواهر الحقيقة ويعتقد مثل أفلاطون بأننا نعيش في كهف لا تظهر منه غير أشباح الحقيقة. والعلم لا يعرف ما إذا كانت وراء هذه الأشباح حقائق خارجية، فهو يدرس ظل الأجسام الساقطة لأنه يجد سلوكها شبهاً بالأجسام الساقطة فيفسر سلوكها بفلسفة ميكانيكية. إن الكهف الذي نعيش فيه تندعّم فيه، لأن الحقيقة كما يراها جينس خارجة عن الكهف⁽⁸¹⁾.

وفضلاً عن هذا التشابه بين الفلسفتين، فإن بينهما مبادئ فلسفية أخرى مشتركة. فالرياضية والاستدلال في فلسفة أفلاطون مرتبة وسطى تتوسط بين عالم

(79) محمد مهران، نفس المرجع السابق، ص 39.

(80) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 183.

(81) نفسه، ص 189.

الحس وعالم الحقيقة. أما الحقائق الأبدية فهي المرتبة الأخيرة التي يمكن أن يصل إليها العقل الإنساني. والحقائق الأبدية عبارة عن مُثُل رياضية مفارقة تشبه في كثير من الوجوه فلسفة جينس في الرياضة البحتة. والحقائق الرياضية في فلسفة أفلاطون وجينس هي المبادئ الأساسية التي بني الله الكون بموجبها. فالله عند أفلاطون وجينس هم مهندس عظيم صم الكون على هيئة أشكال هندسية، ولكن الله عند وجينس ذو قدرة هندسية أكبر، خلق الكون بموجب قوانين طبيعية أو رياضية، وبذلك وقع في مثالبة رياضية عندما اعتقد أن في ذلك برهانًا على أن الكون هو فكر الله. وكان عليه أن يميز بين القول: "إن الله خلق الكون تبعًا لقوانين رياضية". وبين "أن الكون هو فكر الله"، لأن المقدمة الأولى لا تؤدي إلى النتيجة. في بينما تبين الأولى اعتراف جينس بالعالم المادي المطبوع بالقوانين الرياضية، تقوم النتيجة بإثبات روحية الكون بعيدًا عن المادة والطبيعة⁽⁸²⁾.

أما الأفلاطوني الأكبر في الفلسفة فهو وايتهد A. N. Whitehead (1861 – 1947)، الذي نجد أفلاطون يتخلل كل فلسفته، وبذاته فلسفة الإلهية حتى أنه ينكر فكرة الخلق الإلهي من العدم كأسنانه، إلا أنه يستنقى عبارة "الإبداعية" لتدل على الاتجاه إلى الصبرورة، وإلى كون الذات علة نفسها فيما تتخذه من قرارات، وعلى ترتيب الموضوعات ثم الفناء. فالإبداعية هي ما يكون به العالم الفعلى انتقالاً إلى الجدة وتقدمًا مستمراً صوب أشكال جديدة للوجود غير أن الإبداعية ليست هي نفسها كيانات ومن ثم فإنها تحتفظ بأقدامها في الواقع من خلال الموجودات الفعلية أو المناسبات الزمانية التي تسلك فيها الإبداعية سبلها المحددة إلى الصبرورة⁽⁸³⁾.

وفي "الدين في دور التكوين" Religion in the making، يقدم وايتهد عرضاً

(82) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 193 – 194.

(83) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 443.

عن طبيعة الله، فالله يُقال فيه ككائن فعلى ولكنه من نوع خاص فهو كائن حقيقي ولكنه ليس زمانياً، دنيوياً، فهو الأساس السابق المشروط به كل نشاط إنساني.

وبهذا لا يعني وايتهد أن الله متقدم على العالم في الزمان، فالله متقدم في هذا، على العكس من العقل، فهو ليس نتيجة للعالم أو معتمداً عليه، مع أن العالم يحتاج إليه. فالله ليس مشروطاً بالعالم وهو لهذا ليس زمانياً دنيوياً⁽⁸⁴⁾.

وإذا كان الكثير من اللاهوتيين المسيحيين الذين كتبوا عن مبدأ الخلق بدقة قد ميزوا بين أسطورة "سفر التكوين" وأسطورة أفلاطون في "طيماؤس" وأكروا أن أول هذه الاختلافات يكمن في العبارات التي صور بها فعل الله في الخلق في الأسطورتين فإن وايتهد - كما يرى Thompson - كان مع اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا أكثر تقادماً لتلك الصعوبات المتربة على استعمال أسطورة "سفر التكوين" كنموذج لخلق العالم، والذين قدروا قصة أفلاطون المرجحة لديهم، فقد كان افتراح أفلاطون في "طيماؤس" أكثر فائدة إذا طبق على اللاهوت المسيحي، إذ سيزوره بمبدأ أكثر تماساً للخلق⁽⁸⁵⁾.

إذ أن "طيماؤس" أفلاطون قد قرر صدقها - كما يرى وايتهد - أن خلق العالم يعني حلول صورة النظام في هذا العالم المشوش، مؤسسة في دورة كونية، إنه ليس البداية لأمر واقعي حقيق ولكنه حلول صورة معينة لنظام اجتماعي⁽⁸⁶⁾.

وعلى الرغم من أن فلسفة وايتهد تعتمد على أساس تجريبية، إلا أنها في الوقت نفسه تستهدف بناء ميتافيزيقاً، ولابنافيفيزياً في رأيه مجرد تركيب، وإذا كان العلم يدرس الأشياء مجرأة ومنفصلة عن بعضها، فمن واجب الفلسفة ترك

(84) Thompson (K., F.), Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971, PP. 56 - 57.

(85) Ibid, P. 56 - 57.

(86) Whithead (A. N.), Process and Reality, The Free press, New York, First es. 1969, p. 114.

هذه الأجزاء بشكل يوصلنا إلى معرفة الطبيعة ككل غير مجرأ، والطبيعة في فلسفة وايتمد تتألف من حقائق وجودية يعرفها بأنها الحقائق النهائية⁽⁸⁷⁾.

ولكن ما هي تلك الحقائق الوجودية أو ما هي الخصائص الجوهرية لتلك الحقائق الوجودية؟ يعتقد وايتمد أن لكل حقيقة وجودية قطبين، عقل أو ذهن وقطب طبقي أو فيزيائي، ف تكون جميع الحقائق الوجودية محتوية على إدراك. ولكن وايتمد يعدل عن هذه الصفة ويستعوي عنها بالإدراك اللاشعوري لاعتقاده أن الشعور أو الإدراك يمثل حقيقة تطورية عالية للقطب العقلي.

والحق أن نظرية وايتمد في الأشياء الأبدية eternal objects نظرية تبدو غامضة، فإما أن نعتبرها قريبة الشبه بنظرية المثل الأفلاطونية أو نعتبر الحقائق الأبدية شبيهة بالمعنى الكلية المجردة. ومن المعروف أن أفالاطون يميز بين عالمين أحدهما تسود فيه الصيورة والتغير والحركة، والآخر تسود فيه الحقائق الثابتة بعيداً عن تأثير الزمان والمكان. أما نظرية وايتمد فإنها شبيهة بنظرية أفالاطون من حيث أبدية هذه الحقائق، ولكنها تختلف عنها في أمرين: إن مثل أفالاطون مفارقة وسامية فوق العالم المادي وإن الحقائق الوجودية عند وايتمد حقائق نهائية لا يمكن أن تض محل أو تختفي في الأشياء الأبدية.

أما إذا قلنا: إن الأشياء الأبدية هي المعانى الكلية المجردة، فإننا سنتكون قريبين مما يعنيه وايتمد في النظرية، فالأشياء الأبدية ليست حقائق نهائية مفارقة كما في مثل أفالاطون، بل إنها على العكس تصبح واقعاً Concrete حينما تدخل في الحقائق الوجودية. فهي بذلك مصدر الجدة في التغيير الخلاق. وإذا كانت المعانى الكلية المجردة في العقل أو في العقل الكلى (كما جاء في مذهب أفلوطين) فإن الأشياء الأبدية لابد أن يكون لها حقيقة وجودية تنظم فيها لكي تكون جاهزة في جميع الأوقات لتدخل في تغيير العالم الواقعي، وهذه الحقيقة هي الله⁽⁸⁸⁾.

(87) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 246.

(88) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 248 – 249.

وهكذا فالمبادئ الدائمة لله مركبة – كما يقول وابتهد – من تألف كثرة من العناصر مع فرد يدرك لذاته. إنه بالضبط بقدر تكثرة بقدر ما تكون وحدته. وهو أيضاً بقدر واحديته الحقيقة المباشرة لا يُعد متخركاً إلى أبعد من ذاته. وعلى هذا النط يجِب أن يكون فهمنا لحقيقة الله ككتلة من المكونات الفعلية في عملية الخلق. هذا هو الله، في وظيفته كملك للسماء، فكل حقيقة فعلية في العالم الدينيوي تأتيه من طبيعة الله، فالعنصر المثال في طبيعة الله ليس عنصراً دينوياً فعلاً، بل هو مبدل هذا الكون الدينيوي الفعلى إلى مكون حي، له حقيقة أبدية دائمة⁽⁸⁹⁾.

وإذا كانت نظرية وابتهد في الإلهية كما رأينا قد قامت على أساس أفلاطوني واضح، وإنما كان الكثير من نظريات الفلسفة المحدثين السابقين قد تأثرت برأيه سواء قدمتها بصورة صحيحة أو حولتها لتوافق مع ما تقدمه هي، فإن السؤال الذي لعله يتعدد الآن، هل، ما يزال أفلاطون يؤثر حتى اليوم في الفكر الغربي المعاصر؟

يجيب ماتيوس Mathews، بأن قليلاً من المفكرين المعاصرين يسلّمون بأن مناقشات الفلسفة الأفلاطونية لشكلة الخلود – على سبيل المثال – ثُدَّ جازمة ومقاييساً عريضاً لامواقة على اعتقادهم في الخلود المبني على اعتقادهم أساساً في الله إذ أن السبب الأوجّه للاعتقاد في الخلود، أنه متضمن في الاعتقاد يالي للعالم⁽⁹⁰⁾.

أما لونج W. Long فإنه يقرّ بأن اعترافه الخاص بالإيمان يمكن تلخيصه بالربط بين أفلاطون والدين الخالص في المسيحية كما فهمها كانط، إذ أن أفلاطون والمسيحية، هما الهبتان العظيمتان اللتان لا تقدران بثمن لروحنا الغربية التي ورثت هذا الماضي. فهما يقدمان لنا الطريق المضىء البعيد عن العدمية⁽⁹¹⁾.

وهذا مثال آخر للفكر الأفلاطوني وكيف نعيش من خلال أفلاطون حتى اليوم، إذ إن هنرى دومبرى Henry Dumery قد اعتبر الديانة المسيحية موضوع بحثه،

(89) Whitehead (A. H.), Op. Cit., P. 412.

(90) Mathews, Op. cit. p. 79.

(91) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 54.

وحيثما أحسَ بأنه في حاجة إلى ميتافيزيقاً خاصة يستخدمها كمرجع، رأى أن الميتافيزيقاً الأفلاطونية أحسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى. لأنها تبدأ من حضور الله في العقل حضوراً ليس قائمًا على "مثال" الله أو على تصور الله، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور. قال أفلاطون: "إن الواحد ليس موضوعاً للعقل بل إنه هو الذي يؤدى إلى أن يكون للعقل موضوعات". والاتجاه التكيني للعقل يرمي ويؤدى إلى الاتصال بالله، وهو – أى هذا الاتجاه – وراء كل حوار وما يطلق عليه حوار مع الله، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبر في المجال السيكولوجي عن العلاقة الغامضة الخفية، العصبية على التعبير، التي تربط الروح بالله⁽⁹²⁾.

فأفلاطون ومبادئ فلسفته السامية حول الألوهية، ما تزال تعيش لدى مفكري هذا العصر المتدينين الذين يحاولون مناقشة قضايا الدين مناقشة فلسفية. وإذا كان قد شاب فهم أفلاطون على مرّ تاريخ الفكر الفلسفى سواء في العصر الوسيط أو في العصر الحديث بعض الشوائب، فإن ذلك لم يؤثر على نقاط هذا الفكر وعظمته وسموه إذا وضعته في إطار عصره. ولعل الأمر يحتاج لمراجعة تصور أفلاطون للله، لتقديم نظرة عقلية جديدة على ذلك التصور الإلهي الأفلاطوني، تبين سر عظمته على لسان مؤيديه، وبيان ما أخفق فيه على لسان معارضيه. وتحاول تلك النظرة كشف تصور أفلاطون الحقيقي ووضعه في إطاره الصحيح وبيان فضله.

(92) جان لاكرروا، نظرية شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدي ونور عبد العزيز ، طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975 م من 85 – 86.



وزارت فرهنگ و علوم اسلامی

الفصل الثالث

إله أفلاطون بنظرة عقلية

لعلَّ ما قدمناه في الصفحات السابقة عن تأثير مفهوم الإله كما تصوره أفلاطون على الفلسفات الإسلامية والمسيحية الوسيطة، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، قد بينَ لنا بما لا يدع مجالاً للشك أهمية مراجعة هذا التصور الفلسفى للألوهية، وإعادة تقديمِه بكلِّ ما فيه من جوانب إيجابية وجوانب سلبية.

ولعلَّ ذلك يتطلَّب منا بدايةً أن نحدد أولاً معنى التاليه حتى نعرف متى يكون لدينا فلسفة إلهية، فالتأليه هو المذهب الذي يثبت وجود الله وينقسم إلى تاليه طبيعي Deism-Déisme ، وتاليه ديني Théisme: أمّا التاليه الطبيعي فإنه وإنْ ثبت وجود الله بالأدلة العقلية الطبيعية، إلا أنه يرفض التسليم بالوحى والتخلُّف في معرفة صفات الله وعنایته. وأمّا التاليه الدينى فإنه يثبت وجود الله متعالٌ واحدٌ ويعتمد على العقل والنقل في تحديد صفاتاته وأفعاله.

ومذهب التاليه طبيعياً كان أو دينياً، نقىض مذهب الإلحاد الذى يقوم على إنكار وجود الله. إلا أن مذهب التاليه الطبيعي مقابل لذهب التاليه الدينى حيث إن الأول يعتمد على العقل وحده، والثانى على العقل والنقل. وإذا كان مذهب التاليه الدينى يجعل عنایة الله محبيطاً بكلِّ شيء فإنَّ مذهب التاليه الطبيعي لا يسلم بتدخل إرادة الله في العالم⁽¹⁾.

وإذا تسائلنا عن موقع أفلاطون الحقيقى بين هذين المذهبين التاليهين،

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1978م، ص .231

لوجدنا أنه لا يدخل بدقة في أي منهما لأنه إذا كان يميل بالطبع إلى أصحاب التأله الطبيعي فإنه يختلف عنهم في أنه لم ينكر إرادة الله بل على العكس قال بعنابة الله في العالم وتنظيمه إيمان ومراقبة ذلك النظام، وهو بالإضافة إلى ذلك قد عاش في فترة تلت نزول الديانة اليهودية على النبي الله موسى عليه السلام، وإن كان من المرجح أنه لم يقرأ شيئاً مما أنزل على موسى، فإنه لاشك قد تأثر بدعونه لأنه زار مواطن نزولها وتعرف على مبادئها بالضرورة رغم بعد الشقة بينه وبين نزول تلك الدعوة.

فأفلاطون إذن وإنْ كان صاحب مذهب تاليه فلسفى، قد انطلق بالضرورة من الواقع دينية وأخلاقية⁽²⁾، شارك فيها الدين والتراجم اللاهوتى الشرقي السابق عليه، بالإضافة إلى الفلسفه السابقين عليه من الإغريق وغيرهم.

والتصور الأفلاطونى للإله قد تأثر به كل الفلسفه التاليين عليه، فأرسطو الذى انتقده مراتاً، لم يكن تصورو للالوهية - كما أشرنا من قبل - إلا تصور أفلاطون نفسه في أغلب الموضع، فقد كان أرسسطو كلما أمات اللئام عن رأيه في الإله لا نرى إلا الصورة المألوفة لإله أفلاطون والفلسفه الشرقيين⁽³⁾. وأفلاطون قد تصور الإله على غير أفلاطون، له صفة الفعل لأنه لولا الإله في نظره لما وجد الكون وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهي إلى العنصر الإلهي⁽⁴⁾.

وإلى جانب هذه الصورة الفلسفية التي وجدت للإله الأفلاطونى لدى تلاميذه المباشرين، فإنه قد أكد على بعض المبادئ التي نادى بها الدين اليهودي من قبله والمسيحية والإسلام من بعده، حينما أقر بالعنابة الإلهية من ناحية، وحينما رأى ضرورة أنه سيكون هناك حساب على أفعالنا الدينوية بعد الموت، وذلك ليجعل

(2) Russell (B). *Mysticism and Logic*. London, Unwin Books, 4 th Imp., "On Scientific Method in Philosophy" P. 75.

(3) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 119.

(4) عبدالكريم المراوي، نفس المرجع السابق، ص 8.

الناس يتمسكون بواجباتهم ويقومون بها خير قيام⁽⁵⁾.

وهذا الجانبان اللذان جمع بينهما أفلاطون، قد جعلا الكثرين يختلفون حول تصنيف فلسفته، فأفلاطون الذي يقدمه مؤخ مثل أميل برييه غير أفلاطون الذي يقدمه لنا فستوجير وأيضاً غير أفلاطون الذي يقدمه لنا مورو. فال الأول رأى أن أفلاطون عقل مهد لأرسطو وفستوجير رأى أفلاطون فيلسوفاً دينياً تحتاج المعرفة عنه إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميم الأخلاق. وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغوري رياضي، يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقات الرياضية أو المنطقية⁽⁶⁾.

إذا قصرنا الأمر على من أرادوا تصنيفه من ناحية فلسفته الإلهية، فإننا نجد البعض يقول: إنه أكبر الفلسفه الإلهيين عند اليونان لأنه أول من وضع بهنهم مذهبًا مفصلًا يجعل الفكرة مقدمة على المادة، سابقة لها في المرتبة وفي الزمان⁽⁷⁾. وهو الذي يعطينا صورة رائعة عن إيمان الفيلسوف الذي يرفض التسلیم بالخرافات التي نسجتها مخبأة السحرة والكهان، حينما يقر تزويه الإله عن الرذائل التي نسبها للآلهة هوميروس، ويرفعه عنأخذ القرابين والهدايا التي فرضها سادنو المعابد قصد استغلال عامة الناس. ولذا فعقيدة أفلاطون – في نظر هؤلاء – روحانية إلى أبعد حدود التروخن، نقية من الخرافات صافية من البدع⁽⁸⁾.

والبعض لا يرى في أفلاطون كل هذا، بل يراه قائلًا بالثنائية بين النفس والجسد وهو المسؤول عن تدعيم تلك الثنائية فيما يتعلق بالإنسان خاصة وبالعالم بصفة عامة⁽⁹⁾. والبعض يأخذ عليه – رغم عقيدته – قوله بالتناسخ ويقول: إنه كان

(5) Dikinson (G. I.), Op. cit., P. 171.

(6) محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، من 44 - 45.

(7) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 32.

(8) محى الدين عزوز، نفس المرجع السابق، من 80 - 81.

(9) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1977، ص 336 - 337.

بوسعه محوها⁽¹⁰⁾. والبعض الآخر يرى أن نقطة الضعف في فلسفته الإلهية هي : إذا كانت المُمْتَل دون غيرها هي الموجود الحقيقي وعلة سائر الأشياء، فما فائدة الإله وجوده يا ترى؟ يجب أفالاطون - في نظر هؤلاء - "إن الله مثال الخير الأعلى" وبالتالي مثال الكمال وهو مشغول بكماله مباشرة في العالم فالقول بوجوده وإله وجعل الخالق غيره تناقض غريب في فلسفته كما يرون، حيث جعل المُمْتَل أصل الأشياء وبنها وجعل الله محركاً أولًا فقط، يجعل المثل قديمة لا بد لها ولم يخلقها خالق وجعل لها كل الشأن في الوجود. مما قيمة الأشياء المحسنة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا كان لامة إلا المُمْتَل، فلا جواب على ذلك عند أفالاطون⁽¹¹⁾.

وكل هذه النقائص التي كشف عنها بعض أصحاب تلك الاتجاهات، تؤكد عكس ما قال به سارتون من أن أفالاطون الإلهي قد بدأ وكأنه معصوم من الخطأ، لا يستطيع أحد أر، يسيء الطعن به⁽¹²⁾.

ونحن إذا كنا ننافق على كثير مما كشف عنه السابقون من نقائص، فإننا نؤكد رأى عليهم ورداً على سارتون أيضاً، أتنا حينما تتحدث عن أفالاطون فإنما تتحدث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكل ما قاله يُعد خروجاً على ما كان في تلك البيئة من خرافات وأساطير، رغم أنه يعكس بعض آثار هذه البيئة إلا أنه قد فتح ببراعة أفقاً جديداً للتأله نزيفها وبعبداً عن تشويهات وأقاويل الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى أفالاطون، فإن له فضلاً كبيراً في تحرير مفهوم الألوهية. لم يصل، إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا في كنف أديان سماوية موحدة من عند الله.

ورغم ذلك، فإنه ينبغي أن نعلم تماماً أن مفهوم أفالاطون للألوهية - رغم أنه يكشف عن رجل، من ذوى الإيمان العميق - ليس هو الصورة التي ظنَ بعض

(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 92.

(11) السيد محمود أبو القصيس المنوفي، كتاب الوجود، مطبعة حجازى، القاهرة، 1947، ص 66.

(12) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 65 - 66.

الفلسفة المسيحيين أنها قريبة من الدين المسيحي، إذ أنه – كما يقول ألين جيلسون – إنما أن يكون الله عند أفلاطون إلهًا واحدا، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الأفلاطوني "الذي يشبه تقريرًا الدين المسيحي" ليس هو الدين المسيحي على الإطلاق⁽¹³⁾. وليس هو الله الذي يصوّره إيماننا المأثور بال المسيحية، على حد تعبير فيلد Field⁽¹⁴⁾. وما يسرى على علاقة الدين المسيحي وفلسفته بآلهة أفلاطون، يسرى على علاقة الدين الإسلامي وفلسفته بآلهة أفلاطون.

فالحق أن الكتب المقدسة "الكتوراة" و"الإنجيل" و"القرآن" قد تحدثت عن آله مبدع للكون من عدم، بحيث يكفي أن يأمر الإله بوجود شيء حتى يوجد وقد تأكّد هذا المعنى في القرآن الكريم في آيات عديدة منها قوله تعالى «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽¹⁵⁾، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَخَتَارٌ»⁽¹⁶⁾، «يَرِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»⁽¹⁷⁾.

كما تحدث القرآن عن العلم الإلهي الذي أحاط بكل شيء ظاهراً كان أم خفياً، ونجد هذا في قوله تعالى : «وَمَا يَغْزِبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْعَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَحْسَنُ إِلَيْهِ كِتَابٌ مُّبِينٌ»⁽¹⁸⁾، «أَلَمْ يَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»⁽¹⁹⁾، «وَقَوْقَ حَكُلٌ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ»⁽²⁰⁾، «وَمَا مِنْ غَيْرِهِ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»⁽²¹⁾، «وَعِنْهُمْ مَفَاتِحُ

(13) ألين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 68 – 69.

(14) Field (G. E.), Greek Thinkers (II – Plato), an essay in – Philosophy". 1944, P. 289.

(15) سورة يس، آية (82).

(16) القصص، (68).

(17) قاطر، (1).

(18) يونس، (61).

(19) المجادلة، (7).

(20) يوسف، (76).

(21) التعل، (75).

الغائب لا يعلمها إلا هو ⁽²²⁾.

إن هذا الإله المبدع للكون، الذي تحدث عنه القرآن، والمحيط علمه بكل شيء هو إله واحد متفرق، ليس له شبيه أو مثيل ويقصر إدراك البشر عن فهم حقائقه وماهيته. وقد تحدث القرآن عن هذا الجانب في عديد من المناسبات، من ذلك مثلاً قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ⁽²³⁾، اللَّهُ الصَّمَدُ⁽²⁴⁾، لَمْ يَكُنْ لِّهِ كُفُواً أَحَدٌ⁽²⁵⁾» ⁽²³⁾، «لَيْسَ كَمِيلٍ شَيْءٌ⁽²⁶⁾ وَهُوَ أَشَدُّ الْأَصْبَرِ⁽²⁷⁾» ⁽²⁴⁾، «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ⁽²⁸⁾» ⁽²⁵⁾، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَرُ وَمَا يُدْرِكُ⁽²⁹⁾ الْأَبْصَرَ» ⁽²⁶⁾.

ولعل تلك الدروق بين إله أفالاطون، والله المسيحي والإسلامي، تتصفح إذا ما استعرضنا تلك الموضع التي ذكر فيها أفالاطون كلمة "إله" مفردة، لنعرف على أي صورة كان يتصوره وأى صفات كان يخلعها عليه هذا إن نحبنا جانباً تلك الموضع الكثيرة التي استخدام فيها كلمة "الآلهة" والصفات المتعددة التي كان يلخصها بموجوبات محسوسة ويعدها الإلهية - كما جمعها Morris في قاموس مصطلحات أفالاطون ⁽²⁷⁾ الذي أعددته هي كما يلى :

"كلمة الآلهة، يجب أن اعتبرها كما أعتقد، في البداية" ⁽²⁸⁾.

"إله (الروح) لا يمكن أن يتزوج بالإنسان (المادة)" ⁽²⁹⁾.

(22) الأئم، (59).

(23) التوحيد.

(24) الشورى، (11).

(25) الصافات، (180).

(26) الأئم، (104).

(27) Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Philosophical Library, New York, 1963, PP. 101 – 102.

(28) Plato, Apology, (21).

(29) Plato, Symposium, (203).

"إله ي يريد أن تكون الأشياء خيبة ولا شيء شرير (سيء)، استطاع أن يكون كاملاً"⁽³⁰⁾.

"إله الذي يحوز الكمال في الروحانية السامية، يكون بوضوح فوق كل من السرور والآثم، على الرغم من امتلاكه الحكمة الكلية"⁽³¹⁾.

"إله، كما يوضح التقليد المتوارث، في يديه البداية، الوسط والنهاية لكل ما يوجد. فكل موجود يتحرك وفقاً لطبيعته في خط مستقيم نحو سام غايته"⁽³²⁾.

"إله بسيط تماماً وصادق في أقواله وأفعاله"⁽³³⁾.

"وعلى ذلك، فالإله ما دام حيراً، فهو ليس علة كل شيء، كما يشيع بين الناس وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير، فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"⁽³⁴⁾.

"إله أيضاً لم يخبرنا بشيء عن قدرته على النضال ضد الضرورة"⁽³⁵⁾.

"إله وليس الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً"⁽³⁶⁾.

"إله هو خالق السرير وكل الأشياء الأخرى"⁽³⁷⁾.

"إن الإله يفقد الشعراً صوابهم ليتذمّهم وسطاء كالأنبياء والعراقين الملهمين حتى يدرك جميع السامعين، أن هؤلاء لا يستعملون أن ينطلقوا بهذا الشعر إلا غير

(30) Plato, Timaeus, (30).

(31) Plato, Epinomis, (985).

(32) Laws, IV, (715).

(33) Republic, II, (382).

(34) Republic, II, (379).

(35) Laws, X, (901).

(36) Laws, IV, (718).

(37) Republic, X, (597).

شاعرين بأنفسهم، وأن الإله نفسه هو الذي يكلمنا ويحدثنا بأسئلتهم⁽³⁸⁾.

"إنتي لا أعتقد أنت تجهل أن كل ما يصل إلى الخلاص وبلغ الخير، في
الحالة الراهنة للمجتمع، إنما هو بواسطة عناية وقدرة الإله"⁽³⁹⁾.

"إن كانت هذه هي إرادة الإله فمرحباً بها"⁽⁴⁰⁾.

"إذن، دعني أتبع تنبئها وإشارات إرادة الإله"⁽⁴¹⁾.

"الإله هو وحدة المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لسعى الإنسان ومحاولته"⁽⁴²⁾.

"إن الإنسان لديه المقدرة على بلوغ معرفة معينة بالإله"⁽⁴³⁾.

"هم يقولون أنت لا يجب أن تتقصى وتحقق سمو الإله، وأن علم اللاهوت
ملحد، ولكن على العكس من ذلك تماماً، تكون الحقيقة"⁽⁴⁴⁾.

"إن من يحاول اختبار صدق خلط الألوان بالتجربة، سوف ينسى الاختلاف
بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. أما الإله وحده هو الذي لديه المعرفة والقوة
التي تمكنه من مزج عدة أشياء في شيء واحد وفضّل الواحد إلى كثير لكن سوف
لا يكون لدى أي إنسان القدرة لينجز أيّاً من هذه العمليات"⁽⁴⁵⁾.

والملاحظ أن في هذه الكلمات، ما يؤكّد أننا أمام فيلسوف متدين، مؤمن
بوجود إله سامي، حنيز قادر على ملائكة في نفس الوقت إله حيّ تماماً وهذا يعني لدى

(38) وترجمة الفقرة مذكورة من الترجمة العربية لـ محمد صقر خفاجة وسمير القلماري "إيون".

Plato, Ion, (534).

(39) Plato, Republic, VI, 492.

(40) Crito, (44).

(41) Crito, (54).

(42) Laws, VII, (803).

(43) Letter, VI, (323).

(44) Laws, V, (821).

(45) Timaeus, (68).

أفلاطون أنه ليس مسؤولاً عما في العالم من شر وأنه يناضل ضد الضرورة، وأنه قد صنع هذه الأشياء لا من عدم بل من صورة ومادة سابقة. فهو قد وهب تلك المادة المشوّشة صورتها ونظامها إلخ.

وإذا كان الفلاسفة المسلمين وأسيحيون قد أساؤوا فهم أفلاطون في بعض النقاط واعتبروه أباً روحياً لهم، مما دعى البعض إلى القول بأنّ أفلاطون قد أحدث تأثيره الأعظم على هؤلاء الذين أساوُوا فهمه، وبالذات المدارس التي اتبعته وحملت اسمه فقد أظهرت في الواقع بعض تعاليمه فقط⁽⁴⁶⁾.

إذا كان ذلك كذلك، فإن العلماء في القرن الثامن عشر قد آمنوا به أيضًا - كما أشرنا من قبل - بـإيله قريب من الإله الأفلاطوني تاركين ما أعطته لهم المسيحية من إله مجرد يسمى على كل الن狷ائص، فقد رأوا أنّ الرب الخالق حينما تخلى عن عمله في الأرض - حسب نظرياتهم العلمية - وناظ بالعمل الثانوية أمر إدارة الطبيعة، ولم يعد الناس والحيوانات الفلكية والأرضية مثلكما كانت تمامًا من قبل، أيام كانت الخوارق تتدخل في شؤون الكون، أى يوم كانت تتدخل في تغييرها "فوة غير منظورة". وكان لابد لعالم الإنسان من أن يصبح في النهاية طبيعياً. عند نهاية القرن الثامن عشر كان عالم الإنسان ما يزال يُعتبر من أصل إلهي خلقه الله ليكون مثابة ومستقرًا للإنسان. ولم يستكشف الناس أنه عالم ليس فيه اتزان الكمال المتنز إلأى تاريخ متاخر، وحيثئذ لم يعد العالم الصغير - أى الإنسان - يمثل العالم الكبير، ولم تعد الساعات الكوبية تدق بنظام محكم⁽⁴⁷⁾، فالقرن الثامن عشر - رغم ما كان عليه من أسلوب عقلاني غلاب ومنهج علمي نافذ - كان يجد صعوبة في تمسّه للفكرة القائلة بأنّ الأجناس يمكن أن تُفنى بالانقراض التام. وكانت عقيدة "المؤلهين" هي الفلسفة السائدة في تلك الأزمنة. وقد أنكرت هذه العقيدة على الناس الفكرة القائلة

(46) Field (G. C.), Op. Cit., P. 284.

(47) لورين إيزلي، مدخل الزمن، ترجمة عبد الرحمن ياغي، لبنان، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م، ص 36.

بأن الله قد فرض في الحال مشيّنته على الطبيعة. بل إنه بالأحرى قد عهد بالقوى إلى العلل الثانوية التي كانت تعمل بنفسها⁽⁴⁸⁾.

ولم يكن علماً، القرن الثامن عشر وحدهم هم الذين تبنوا بعض آراء أفلاطون الإلهية، بل إن وايتهد⁽⁴⁹⁾ في القرن الحالي قد أثبت في "Process and Reality" أنه يسير على نهج الخط الفكري الأفلاطوني. إذ أنه – على حد تعبيره – لا يقىم في ذلك الكتاب إلا محاولة لعادة تفسير أفلاطون وبث الخط الأفلاطوني في الفكر الأوروبي. فلو أننا رجعنا إلى أفكار وأراء أفلاطون العامة مع بعض التغييرات الطفيفة التي قدمتها التجربة البشرية خلال ألفين من السنين في النظام الاجتماعي، في علم الجمال، في العلم الطبيعي، وفي الدين، فإننا نستطيع أن نشرع في بناء فلسفة عضوية *a philosophy of organism*⁽⁵⁰⁾.

ونحن وإن كنا نرى في انتشار فلسفة أفلاطون الإلهية في أرجاء العالم الغربي وبالذات بين العلماء والماديين ظاهرة صحيحة مبشرة بأنهم سيؤمنون يوماً بباله أحد يفوق كل تصورات الفلسفة ومنهم أفلاطون الذي نشعر الآن بتجاهه بإجلال وتقدير لفكرة، وهذا ما كان ليكون لولا أننا تعاملنا من أخطاء السابقين علينا⁽⁵¹⁾. فالحق أن الأفكار قد انشغلت في القرنين الماضيين بالصراع مع المادية ونوابها المعتدلين الذين يسمون بالطبيعيين. وكان الغرض الأول من هذا الصراع، تزكية الروح الدينية السامية وإثبات صحة الاعتقاد في الله⁽⁵²⁾.

وإذا كان أصحاب تلك الأفكار الدينية قد أخذوا من كل الفلسفه الإلهيين، أدلة تعينهم في صراحتهم، فإن هذا لا يجعلنا نغفل عما في تصورات أولئك الفلسفه من بعض القصور الذي يجب أن نتجنبه بعد معرفته. وما أشبه اليوم بالأمس فذلك

(48) نفسه، ص 48 - 49.

(49) راجع ما كتبناه عن وايتهد في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(50) Whitehead (A. N.), Op. Cit., p. 53.

(51) Field (G. C.), Op. cit., p. 284.

(52) Mathews, Op. Cit., P. 78.

الصراع الناشب اليوم بين الدين وأصحابه والماديين من القرنين الآخرين، أشبه بذلك الصراع الذي خاضه أفلاطون وأستانه سقراط مع الماديين في عصرهما. وإذا كان أفلاطون ومثاليته قد انتصرا على الماديين في ذلك العصر، فإن النصر النهائي يكون دائمًا للتدين والإيمان بالله ولا يتم ذلك الإيمان الحقيقي إلا باستلهام ما جاءت به الكتب المقدسة مع الاستعنة بآراء أولئك الفلاسفة الإلهيين العظام.

ولكن ذلك لا يتم بصورة صحيحة إلا إذا نقينا تصورات أولئك الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون الذي فاقت إلهاماته وتأثيراته، كل ما عداه من الفلسفه على مر العصور ولذا فإننا نسعى بالنقاط التالية إلى تقديم تصوّر أفلاطون الحقيقي للإلهية.

أولاً: إن فلسفة أفلاطون أوفى صعوبة وغموضاً وعمقاً مما يبدو في التفسيرات المعتادة التي لا تفتّأ تتحدث عن ثنائية أفلاطونية، وذلك بتنفيذ مخطط مجالين في الوجود مترابطين و مختلفين مع ذلك: الأول لعالم المُتَنَّع والثاني لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطط كافٍ ليحول كلّياً دون إدراك المشكلة الأفلاطونية، إذ يُنظر حينذاك إلى المُتَنَّع وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفى استقراراً بلا شك من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تفنى ولا تقع في مكان ولا ديمومة لها. إن الأفلاطونية تضع فارقاً بين الوجود الأصيل والوجود اللا أصيل. ويصبح معيار كل وجود في النهاية "المطلق" والإله، ومقاس كل موجود آخر بالرجوع إلى هذا الأخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثان، عالم أصيل، وخلف العالم المادي عالم ميتافيزيقي. وخلف حدود الأشياء المتناهية، إله لا متناه.

ويتحول الفارق الأنطولوجي الأصلي بين الوجود الأصيل والوجود اللا أصيل إلى "فارق لاهوتى" إلى فارق بين النسبى والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع. ويتحول ما كان يدرك في البداية على أنه "عالم" إلى موجود، إلى إله يُخصّ بمميزات خاصة كاللانهاية والقدرة الكلية .. إلخ .. هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلّى فيها في الأصل، ويتحذّل "الأصيل" والوجود في عالم الوجود" صورة "موجود أعلى" هو الأعلى باعتباره موجوداً، ويعتبر بمثابة "الخير" وحسب، وتتزود سائر الأشياء بمقاييس وجودها

بالرجوع إليه وتضحى على الدوام "خيره" إذا ما نظر إليها من منظوره⁽⁵³⁾.

فللسقة أفالاطون تبلغ قمتها في مثال "الخير" الذي هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة وبالذات في "الجمهوريّة" عنده في تعجب وحيرة، وبخوض أفالاطون بحثه في مثال الخير بذعر شديد، وكأنه موضوع مقدس لا يتبين ولا يمكن الاقتراب منه إلا في حدود معيبة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السليبي الذي يكتفى بالصفات السلبية للألوهية تأكيداً لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته تعبيراً عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر⁽⁵⁴⁾.

ثانياً: إن الموضوع المحدد للتدريب الفلسفى لدى أفالاطون هو التدين، فلغة "الجمهوريّة" و"الخطاب السابع" لغة تشع بالتجربة الدينية. فرؤيه مثال "الخير"، التي يسميها البعض رؤية الله مع أنه لا يمكن القول بأن الخير والله متزادفين، تُعد تجربة دينية إذ إن لها نفس السمات التي لاحظها وليم جيمس في كل التجارب الصوفية. إنها نوع من المعرفة لا يمكننا توصيله أو نقله باللغة العاديه.

ومن أجل هذا كان من المناسب أن تنتهي محاورة "الجمهوريّة" بأسطورة دينية. وأيًّا ما كان فكر أفالاطون حول تفاصيل هذه الأسطورة، فمن الواضح أنه قد قصد إلى التعبير بصورة شاعرية وصفية عن الاعتقاد الديني والفلسفى العام لمحاورة "الجمهوريّة" القائل، بأن الديني مجرد ظل للأبدى الخالد، وأن الروح البشرية ليست مسؤولة عن نفسها بل هي مسؤولة من إلهه⁽⁵⁵⁾.

والقول "بالسانع" إلى جانب "مثال الخير" جعل اللاهوت الأفلاطوني يتراجع بين درجتين: ذلك الخير اللاشخصي في ذاته. والإله الشخص ذو الإرادة المبدعة السامية. وعلي أي حال فالكون الإلهي كان ذا مسحة جمالية، أخلاقية، ولكن المشاركة بين الإلهي والشخصي الإنساني، بالضبط، كالمشاركة بين التصور

(53) أورين فنك، نفس لمرجع السابق، الترجمة العربية، ص 173.

(54) فؤاد زكرياء، دراسة لجمهوريّة أفالاطون، ص 149.

(55) Lee (H. P.). Introduction to his Translation to Plato's Republic, Penguin Books, London, 1962, pp. 35 – 36.

الجميل الذى تتأمله وأنفسنا وليس كالمشاركة بين الإنسان والشمس السماوية، تلك التى تهب الضوء، الحياة، والدفء للأرض. فنحن نشاق للإله ونعيش فى الإلهى ولكن الإله لا يشاق كوجود واعٍ للعيش فىنا⁽⁵⁶⁾.

ثالثاً: إن أفالاطون مصلح دينى، صفى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة تلك المخانى التى ترتكب باسم الدين وأقام وجود الله وصلته بالعالم⁽⁵⁷⁾، وذلك لأنه قد نظر إلى هذا العالم الملىء بالجور والظلم، فاقتنع بأن يحفظ حياته فيه غير ملطحة بالإثم والأفعال الخارجة عن الدين Impious actions لدرجة أنه أراد أن يترك هذا العالم بأمل كامل فيما يليه من سلام وطمأنينة مع نفسه ومع الإله. وهذه السمة من شخصية أفالاطون لم تغب أبداً عن كتاباته⁽⁵⁸⁾. ولذا كانت تشجع بالتجربة الدينية كما أشرنا - بل الصوفية - فهو - كما قال أحد الباحثين - كان الصوفى، ولكنه لم يكن بالصوفى العلمي⁽⁵⁹⁾.

رابعاً : إن أفالاطون كان آخر الكتاب العظام للأسطورة ذات المجرى، وأفضلهم جميماً كشاعر وأعمقهم كصوفى ومنْ من الرجال الآخرين في كل تاريخ الفلسفة مَنْ كان رياضياً منطقياً، فيلسوفاً سياسياً، معلمًا أخلاقياً ودينياً، ومتصوفاً في آن واحد !! لقد كان أفالاطون كل هؤلاء⁽⁶⁰⁾. ولذا فقد احتلت لديه كل تلك الشخصيات بحيث كان يريد أن يتحققها جميماً في أي مبحث فلسفى يتعرض له، وقد اتضح ذلك أكثر في بحثه في الألوهية، فقد كان يريد البحث فيها فلسفياً وأخلاقياً وفي نفس الوقت محبطاً ذلك بتجربة دينية ومشاعر صوفية، محاولاً بعد كل ذلك الوصول لتجريد منطقى رياضى - في أواخر حياته - لفهم الإله.

وهذا لا ينفي، بل يثبت، أن أفالاطون كان أول مؤله منهجي وضع الألوهية كنظريّة فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ - كما أقرّ جانبيه وسيائي وكما رأينا - من عصر أفالاطون. إذ كان يريد أن وجود

(56) Long (Wilbur), Op., Cit., 40.

(57) أحمد فؤاد الأهوانى، أفالاطون، ص 129.

(58) Grossman (M. p.), Plato Today, p. 75.

(59) Grarvie (A. E.), Reflections on Plato's Republic. an essay in "Philosophy", Vol XII. 1935, P. 425.

(60) Dikinson (G. L.), Op. Cit., PP. 76- 77.

إله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن الوهبيه لم تكن مفروضة فرضاً في كتبه على نحو ما تفعل الديانات. بل هي ليست مقررة تقريراً واضحاً صريحاً. وإنما هي مستنبطة استنبطاً من نصوصه المترفة⁽⁶¹⁾، ولذلك فإن الاكتفاء، بأحد هذه النصوص "كتبيماون" أو "الجمهوريه" كما فعل المدرسيون، المسيحيون والسلمون، لا يكمل صورة الألوهية كما بحثها أفلاطون، بل لا بد من النظر في كل ما كتب أفلاطون من "محاورات" وـ "خطابات" وما ألقاه من "دروس شفهية" نقلها عنه تلاميذه.

خامسًا : إنـ من المهم بالإضافة إلى ما مر أن تدرك تماماً، أنه بينما نعتقد نحن في أفلاطون أنه مؤسس الفلسفـة التأـملـية Speculative Philosophy فإنـ هذا لم يكن بأى وسـيلة الضـوء الذى بدا فيهـ أفـلاـطـون لنـفـسـهـ، فلا شـيءـ أوضـعـ منـ أنهـ قدـ شـعـرـ بـنـفـسـهـ سـابـحةـ فـي بـحـرـ الـظـنـ العـاصـفـ وـغـارـقـةـ فـي مـنـاقـشـةـ ظـلـتـ مـنـاجـةـ لـقـرـونـ. فـائـي مـوـضـعـ دـوـشـأنـ عـلـىـ قـدـ اـكتـسـبـ لـدـيـهـ صـبـغـةـ حـيـةـ مـدـرـكـةـ، وـهـذـهـ الصـبـغـةـ بـالـنـسـبةـ لـنـاـ مـقـوـدةـ تـقـرـيرـاـ⁽⁶²⁾.

ولذلك فإنـ حـثـهـ فـيـ الـأـلـوـهـيـةـ، لـمـ يـدـلـ فـيـ بـرـأـيـ نـهـائـيـ، فـلـمـ نـلـاحـظـ فـيـ أـىـ مـحـاـوـرـاتـ أـنـ قـدـ قـطـعـ بـرـأـيـ مـعـينـ وـعـدـ نـهـائـيـ. بلـ إـنـ كـلـ مـاـ كـانـ يـسـعـيـ إـلـيـهـ هـوـ تـأـكـيدـ الـرـوحـانـيـةـ وـمـحـاـوـلـةـ إـضـافـائـهـ عـلـىـ كـلـ مـوـضـعـاتـ بـحـثـهـ، وـمـحـاـوـلـةـ سـبـرـ أـعـواـرـ كـلـ شـيءـ وـالـوـصـولـ إـلـىـ كـلـ مـاـ هـوـ إـلـيـهـ فـيـهـ. وـتـرـكـ لـنـاـ مـنـ بـعـدـ أـنـ نـصـعـ وـنـحـاـوـلـ الـوـصـولـ إـلـىـ التـجـرـيدـ التـامـ الـنـهـائـيـ لـلـإـلـهـ الـذـيـ لـمـ يـسـطـعـ هـوـ أـنـ يـحدـدـهـ تـامـاـ.

وـإـذـاـ كـانـ أـيـسـطـوـ وـأـفـلـاطـونـ قـدـ حـاوـلـاـ ذـلـكـ بـجـديـةـ، فـلـيـنـ فـلـسـفـةـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ مـسـيـحـيـةـ وـإـسـلـامـيـةـ، لـمـ تـقـدرـ هـذـاـ الجـهـدـ وـتـوـاـصـلـهـ، بلـ قـدـ نـظـرـتـ إـلـيـهـ عـلـىـ أـنـ نـهـائـيـ وـحـاـوـلـتـ فـقـطـ التـوـفـيقـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ مـاـ أـتـيـ بـهـ الـوـحـىـ. وـهـذـاـ مـاـ جـعـلـهـ يـدـورـونـ فـيـ حـلـقـةـ هـؤـلـاءـ الـفـلـاسـفـةـ دـوـنـاـ إـضـافـةـ شـيءـ يـعـتـدـ بـهـ فـيـ مـحـالـ الـأـلـوـهـيـةـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ الـوـحـىـ قـدـ أـنـارـ لـهـ طـرـيـقـاـ سـاطـعـاـ، لـمـ يـقـدـرـ لـأـفـلـاطـونـ أـنـ يـرـاهـ، رـغـمـ أـنـ عـاـشـ فـيـ ظـلـ أـحـدـ الـأـدـيـانـ السـمـاـوـيـةـ.

(61) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 33 - 34.

(62) Bosanquet (B.), A companion to Plato's Republic, Rivingtons London, 4 th Imp., 3d en., 1925, p. 8.

خاتمة

كلمة الختام في بحثنا تسير في اتجاهين، اتجاه يلخص أهم نتائج ذلك البحث واتجاه آخر نورده فيه أهم ما استفدناه منه.

أماماً عن أهم نتائج البحث فنستطيع تقديمها على الوجه التالي :

أولاً : إن فكر الألوهية لدى أفلاطون قد تأثرت بلا شك بالرحلات التي قام بها أفلاطون في فكر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين أو في فكر قدماء حكماء الشرق بينما التقى بهم في زياراته إلى بلادهم، وقد كشفنا عن ذلك في ثانياً حديثنا في التمهيد للباب الأول وكذلك في حديثنا عن الأبواب التي تناولت بالدراسة الألوهية أفلاطون وبينما أن استفادته في مجال الألوهية من الفكر الشرقي القديم كانت في بعض الجوانب أعمق من استفادته من السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين.

ثانياً : إن البحث في الألوهية لدى أفلاطون لا يمكن فصله بائي حال من الأحوال عن أي من جوانب فلسنته الأخرى، وهذا يبدو واضحاً في ربطه بين الإله والكثير من المثل وكأنما كل مثال من تلك المثل لابد أن يكون فيه من الألوهية شيء، ولعل هذا قد وضع حينما درسنا الألوهية وعلاقتها بالمثل المختلفة.

ثالثاً : إن أفلاطون لم يستطع التخلص مما ورثه من الآراء والأساطير التي كانت سائدة في الديانة الشعبية لأنّها وبطبيّرها هذا من وجود التعدد لديه رغم سعيه الدائب نحو إفراد الإله ووصفه بصفات تنزيهه.

رابعاً : إن مفهوم الألوهية قد تطور بلا شك على يد أفلاطون فهو قد قدم صورة ناضجة للتألية الفلسفية، فكان أول من برهن على وجود الإله حيث استدل

على وجيهه من النظر في العالم وغائبيته وحركته ومن عنابة الإله بهذا العالم

خامسًا : لم يروي تصور أفلاطون - كما بيّنا من خلال تحليل نصوصه - إلى القول
بإله خالق من العدم، بل كان لا يفهم هذا المعنى إنما هو قد قرر الصنع
من مثال ومادة سابقين وظل كغيره من الفلاسفة اليونانيين لا يعرف
الخلو من عدم.

سادسًا : لقد أثر تصور أفلاطون للإله وصفاته وبراهيته على وجوده على تصور
الله لدى فلاسفة العصر الوسيط من يهود ومسحيين ومسلمين على
الرغم من اختلاط الأمر لدى هؤلاء في فهمهم لأفلاطون حيث أساووا
فهمه في موضع عديدة، وخلطا بين تصوره وتصور أرسطو وأفلاطون
في أمثلة كثيرة ولكنهم قدموا لنا فهماً جديداً للألوهية على أساس
الكتاب، المنزلة وإن لم يستفيدوا منها أحياناً في تنمية تصورات
الفلاسفة اليونانيين والتمييز بينها وبين ما أتى به الوحي المنزل.

سابعاً : إن الفلسفه المحدثين والمعاصرين قد استفادوا في تصورهم للألوهية
كثيراً من تصور أفلاطون وربطوا بين هذا التصور وبين العمل أحياناً
والدين أحياناً أخرى. ولعل اهتمام بعضهم بتحقيق نصوص أفلاطون
وترجمتها ترجمة دقيقة جعل فهمهم للألوهية عند أفلاطون أكثر عمقاً
وتقديرهم له مبيناً على أسس موضوعية.

ثامنًا : إن الكثير من الخلط في فهم تصور أفلاطون للألوهية قد وقع من إساءة
فهم مذهبة ومحاولة كل من يفسره حصره في دائرة معينة، فقد قال
البعض: إن الإله عنده هو مثال "الخير" وقال آخرون: بل هو "الصانع"
ورد البعض برفض هذا التوحيد والإعلاء من شأن مثال "الخير" على
"الصانع"، وكل هذه التفسيرات حينما ناقشناها في حينها وجدنا لكل
منها ديراً لدى أفلاطون. فقد أراد أن تكون الألوهية متغلبة في كل ما

يبحث فيه ولم يشا الوقوف عند تصور معين مرتبط بمجال معين بل لعله - كما انتهينا إلى ذلك في الفصل الأخير - قد قصد أن تكون كل هذه صفات "إله" مجرد أشار إليه في العديد من الموضع في محاواراته المختلفة، وإنْ كان قد علق بهذه التصور بعض الشوائب فإن هذا (راجع إلى ما ورثه من التراث السابق عليه ومن بيئته التي عاش فيها وأراد عدم الخروج كلياً من معتقداتها بشأن الآلهة).

أما عن النقاط العديدة التي أثارها فيينا هذا البحث وتحتاج لبحوث مستقبلة نرجو أن يضطلع بها الدارسون وتكون مجالاً لاهتمامهم فأهلها ما يلى:

أولاً : إن فهمنا لمعنى الفلسفه وطبيعة الفلسفه والمشكلات التي تعالجها يجعلنا نطالب بإعادة النظر إلى الفكر الشرقي القديم ولا نقف عند تسميته "بالفکر" وكأنه لم يتوصل إلا إلى خطرات عابرة، بل نرى ضرورة إخضاع كل ما ورد إلينا من بردیات وشذرات عن هؤلاء المفكرين - سواء كانوا مصريين أو هنوداً أو من الصين أو من بلاد ما بين النهرين أو من الفارسيين - للبحث والنظرية الفلسفية وسنجد أن الفلسفه بكل ما تعنيه لدينا كاصطلاح ومشكلات قد عالجها هؤلاء. فتاريخ الفلسفه يجب أن يبدأ من حوالي القرن العشرين قبل الميلاد لا من القرن السادس قبل الميلاد ولا داعي لأن نتعطل بنقص النصوص والبرديات لأن ما لدينا منها من تلك القرون الصحيحة أصبح يفوق ما لدينا من شذرات طالبیس وانکسیمندر وانکسیمانس وغيرهم من الفلاسفه اليونانيين الأول الذين نبدأ تاريخ الفلسفه منهم.

ثانیاً : ومن هذه الناحية أيضاً يجب أن نشير إلى نقص الدراسات العربية التي تفيدنا في العلاقة بين التراث الدينى اليهودي الذى نزل على نبى الله موسى عليه السلام وما سبقه من أنبياء يبدأون من سيدنا إبراهيم عليه السلام، والتفكير الفلسفى فى مصر القديمة وببلاد الشرق الأخرى وببلاد اليونان.

إذ أن هناك علاقة على نحو ما بين هذا الفكر الديني وبين نشأة التفكير الفلسفى فى أصل العالم ومحاوله تفسير الكون والتفكير فى الألوهية تفكيراً عقلياً.

ـ ثالثاً : إن العلاقة بين الألوهية عند أفلاطون وأرسطو وطيدة، وليس إثبات هذا الأمر نضلاً لنا أو للباحثين المحدثين بل هو أمر مقرر منذ أقدم طوبيل ولكن الذى نوّد الإشارة إليه هو أن أرسطو لم يصف جديداً يستحق الذكر والتذويه على ما قدمه أفلاطون، وأن كل ما قاله ليس إلا محاولة من جانبه لتطوير تصور أستاته وتجريده أكثر وقد نتج هذا من فهمه لطبيعة الفلسفة الأفلاطونية. ولكن جريه وراء التجريد العقلى وسيره وراء منطقه أوقعه في هنات عديدة منها إنكاره أن تكون للإله عنایة بالعالم على عكس ما أوضح أفلاطون. وكل هذا يحتاج إلى إعادة دراسة تصور الإله عند أرسطو وعلاقته به أفالاطون. وهذا مما يفيدنا كثيراً حينما نريد تتبع آثار تصور الإله عند أفلاطون وأرسطو في الفلسفة في المصور الوسطى والحديثة.

رابعاً : إن آراء الفلسفة المسلمين حول الله والبرهنة على وجوده والحديث عن صفات، إذا كانت في كثير من جوانبها راجعة إلى الفلسفة اليونانية فإن دراستنا لأى من هؤلاء الفلسفة المسلمين لا بد وأن تتضمن البحث عن أدسول تفكيرهم لدى اليونانيين، لكي نتبين قيمتهم الحقيقية في تاريخ الفلسفة ومدى إضافتهم ومدى استفادتهم من القرآن الكريم.

ثبات المراجع

أولاً : مؤلفان أفلاطوه

(أ) الترجمات العربية :

- 1- "أيون أو عن الألياذة"، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956م.
- 2- "الدفاع"، ترجمة د. ركى نجيب محمود فى "محاورات أفلامون"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937م.
- 3- "اقريطون"، ترجمة د. ركى نجيب محمود فى "محاورات أفلامون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سocrates".
- 4- "أوطيفرون" ترجمة د. ركى نجيب محمود فى "محاورات أفلامون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سocrates".
- 5- "فيدون". ترجمة د. ركى نجيب محمود فى "محاورات أفلامون" وكذلك ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية 1973م.
- 6- "جورجياس"، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامي النشار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970م.
- 7- "بروتاجوراس". ترجمها للإنجليزية بنجامين جويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين على، راجحها د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1967م.

- 8- "المأدبة"، ترجمة وليم الميري، القاهرة، الطبعة الأولى مطبعة الاعتماد بمصر، 1954م.
- 9- "فایدروس"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، القاهرة دار المعارف، الطبعة الأولى 1969م.
- 10- "الجمهوريّة"، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، راجع الترجمة على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.
- 11- "ثيانيتوس"، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.
- 12- "السفسطاني"، ترجمتها إلى الفرنسية وقدّم لها أوّجست ديبيس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1969م.
- 13- "طليماوس"، ترجمتها إلى الفرنسية وقدّم لها البرير يعقوب، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، 1968م.
- 14- "الفلس" (فيليبيوس)، ترجمتها إلى الفرنسية وقدّم لها أوّجست ديبيس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي 1970م.
- 15- "الرابيع"، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة، من النصوص التي حققها د. عبدالرحمن بدوى في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، الكويت، الطبعة الثانية وكالة المطبوعات، 1977م.

(ب) الترجمات الانجليزية :

PLATO :

16. "The dialogues of Plato", Translated to English with analysis introductions By B. Jowett, Vol. I., Oxford, at the Clarendon Press, 1963.
17. "The dialogues of Plato". Translated to English with introductions By B. Jowett, Vol. II.. Oxford, at the Clarendon Press, 1953.
18. "The dialogues of Plato". Translated to English with analysis introductions By B. Jowett. Vol. V (The Laws). Third Ed., Oxford University Press. London. Humphrey Milfood, 1931.
19. "Euthyphro" The Apology "Crito" "Phead", Translated By Hugh Tredennick in his Book "The Last Days of socrate". Penguin Book, Reprinted 1977.
20. "Symposium", Translated with an introduction By W. Hamilton, Penguin Books LTD, 1962.
21. "Phaedrus and Letters VII and VIII. Translated with introductions By Walter Hamilton, Penguin Books, 1973.
22. "The Republic". Translated with an introduction By H. D. P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962.
23. "Timaeus", Translated By F. M. Cornford in his book "Plato's cosmology", London, Routlede and Kegan Paul L. T. D. 4 th impression, 1956.
24. "Timaeus", Translated with an introduction By Desmond lee, Penguin Books, Reprinted 1974.
25. "The laws", Translated with an introduction By trever J. Saunders, Penguin Books, Reprinted 1978.
26. "The Laws". Book X. Translated By Kaufman (W.), Philosophic

Classic, Thales To St. Thomas, Basic Texts, Prentice – Hall,
Inc, Englwood Cliffs, Second Pointing, 1961.



تأليفات : المراجعة العامة

(أ) المراجع العربية

- 1- إبراهيم بيومى مذكور: "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"، الجزء الثاني، القاهرة، دار المعارف، 1976م.
- 2- أبرقلس : "اسطrophysics الصغرى". المخطوط رقم 539 الموجود في مكتبة بودلى باكسفورد، المنشور بكتاب د. عبدالرحمن بدوى، "الأفلاطونية الحديثة عند العرب" الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية 1973م.
- 3- ابن النديم : "الفهرست". لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، G. 1964 Flugel.
- 4- ابن تيمية : "الجمع بين العقل والنفل" ضمن بعض الأبحاث الواردة في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله"، المنشور ملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد"، القاهرة، مكتبة صبيح بمصر، بدون تاريخ.
- 5- ابن رشد : "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد". القاهرة، مكتبة صبيح، بدون تاريخ.
- 6- ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله"، المنشور بكتاب "فلسفة ابن رشد".
- 7- ابن سينا : "رسالة في القوى النفسانية". نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا". القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م.
- 8- ابن سينا : "رسالة في معرفة النفس الناطقة". نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.
- 9- ابن سينا : "رسالة في الكلام على النفس الناطقة". نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.

- 10- ابن سينا : "الشفاء" (الإليات) (١)، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مذكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية، ١٩٦٠م.
- 11- ابن سينا : "الرسالة النيروزية"، نشرها عبدالسلام هارون ضمن "تسعة رسائل في الحكمة والطبيعتين لابن سينا" بالجلد الثاني من نوادر المحفوظات، القاهرة، ١٩٥٤م.
- 12- ابن سينا : "رسالة في إثبات النبوات"، د. على سامي النشار ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات في الفلسفة".
- 13- ابن سينا : "رسالة في العشق"، نشر د. على سامي النشار، ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات في الفلسفة".
- 14- ابن سينا : "رسالة في الطير"، نشر د. على سامي النشار ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات في الفلسفة".
- 15- ابن سينا : "الحجج العشرة في جوهريّة النفس الناطقة"، مطبوعة ضمن رسائل الشیخ الرئیس بحیدر آباد ١٣٥٤ھ
- 16- ابن سينا : "رسالة في أحوال النفس"، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢م.
- 17- أبو الحسن الأشعري : "مقالات الإسلاميين"، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، الجزء الأول، الطبعة الثانية القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٩م.
- 18- أبو العلاء عنيفي : "الأعيان الثابتة" في مذهب ابن عربي وـ "المعدومات" في مذهب المعتزلة، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة ليلاد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩م.
- 19- أبو الوفا الغزيمي التفتازاني : "ابن سعین وفلسفته الصوفیة"، بيروت دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.
- 20- أبو الوفاء التفتازاني : "مدخل إلى التصوف الإسلامي"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٦م.

- 21- اتنين جيلسون : "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، عرض وتعليق د. إمام عبدالفتاح امام، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974م.
- 22- د. أحمد الشنتنواي : "الحكمة، الثلاثة"، القاهرة، دار المعرفة، 1967م.
- 23- أحمد عتمان: "هرقل" (بحث في مغزى أسطورة التأله وأصولها الشرفية)، مجلة "آفاق عربية"، بغداد، السنة الثالثة، العدد الخامس، كانون الثاني، 1978م.
- 24- أحمد فؤاد الأهواني : "فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة أولى، 1954م.
- 25- أحمد فؤاد الأهواني : "الكتندي فيلسوف العرب"، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب (رقم 26)، بدون تاريخ.
- 26- أحمد فؤاد الأهواني: "أفلاطون"، القاهرة، دار المعرفة، سلسلة نوابع الغرب، بدون تاريخ.
- 27- أحمد محمود صبحي: "في فلسفة الحضارة"، (١) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ.
- 28- أرسطاطاليس: "كتاب النفس"، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاته فتواني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949م.
- 29- أرسطو طاليس : "الطبيعة"، ترجمة اسحق بن حنين، الجزء الثاني، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.
- 30- ارنست باركر: "النظرية السياسية عند اليونان"، الجزء الأول والثاني، ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب، 1966م.
- 31- ارنست كاسيرر : "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية" أو "مقال في الإنسان" ترجمة د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندرس، 1961م.

- 32- ارنست كاسبر : "الدولة والأسطورة". ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.
- 33- أفلوطين : "التساعية الرابعة"، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1970م.
- 34- البغدادي (أبو البركات) : "المعتير في الحكمة". الطبعة الأولى، حيدر أباد الكن، الجزء الثالث، 1358هـ.
- 35- البير ريفو: "الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها" ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة، مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.
- 36- السيد محمود أبو الفيض المنوفي: "كتاب الوجود"، القاهرة، مطبعة حجازى 1947م.
- 37- الشهريورى (شمس الدين): "مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح"، تحقيق محمد بهجة الأثيرى، نشر بكتاب "نصوص فلسفية" مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور بإشراف د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.
- 38- الشهريستانى (محمد بن عبدالكريم) : "الملل والنحل". المنشور بهامش "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، بيروت، دار المعرفة للطابعه والنشر، الطبعة الثانية بالأوپست 1975م.
- 39- الشهريستانى (محمد بن عبدالحكيم): "نهاية الأقدام فى علم الكلام". حرره وصححه الفرد جبوم، بدون تاريخ.
- 40- الغزالى (أبو حامد): "تهافت الفلسفه". تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، الطبعة الثانية، دار المعارف 1954م.
- 41- الغزالى (أبو حامد): "الاقتصاد فى الاعتقاد". القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، بدون تاريخ.
- 42- الفارابى (أبو نصر): "كتاب الفصوص". طبع فى مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345 هـ

- 43- الفارابي (أبو نصر): "تلخيص نواميس أفلاطون"، منشور بكتاب "أفلاطون في الإسلام": تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشکاه بک کیل شعبه تهران، 1973م.
- 44- القاضي عبدالجبار بن أحمد : "شرح الأصول الخمسة"، تعليق الإمام أحمد ابن الحسين بن أبي هاشم، حقيقه وقدم له د. عبدالكريم عثمان، القاهرة، بدون تاريخ.
- 45- الكسندر كواريه : "مدخل لقراءة أفلاطون"، ترجمة عبدالجبار أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يناير 1966م.
- 46- الكندى: "رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة"، المنشورة ضمن "رسائل الكندى الفلسفية". تحقيق د. محمد عبدالهادى أبو ريدہ، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربى، 1950م.
- 47- أميرة حلمى مطر: "الفلسفة عند اليونان"، القاهرة، دار النهضة العربية 1977م.
- 48- أميرة حلمى مطر: "مقدمة فى علم الجمال، القاهرة، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، 1972م.
- 49- أميرة حلمى مطر: "فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م.
- 50- أميرة حلمى مطر: "مقالات فلسفية حول القيم والحضارة"، القاهرة، مكتبة مدبولى 1979م.
- 51- أميرة حلمى مطر: "فى فلسفة السياسة"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م.
- 52- أميل بربىه وأندريه كريsson : "هيجل"، ترجمة د. أحمد كوى، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م.

53- أميل بوترو: "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوازي القاهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

54- بنiamin فارتن : "العلم الإغريقي"، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، القاهرة، سلسلة ألف كتاب (160)، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.

55- بيبنيس : "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهندو"، نقله عن الألمانية د. محمد عبدالهادي أبو ربيه، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

56- توفيق الطويل : "أسس الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م.

57- توفيق الطويل : "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م.

58- توماس كارلайл : "الأبطال وعبادة البطولة"، ترجمة محمد السباعي، القاهرة نشر دار الهلال، فبراير 1978م.

59- ثوركيلد جاكوبسن : "أرض الرافدين"، مقال بكتاب، "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

60- جالبفوس : "جواجم كناب طيمباوس في العلم الطبيعي"، حققه د. عبدالرحمن بدوى في "أفلاطون في الإسلام".

61- جان فال : "دلريق الفيلسوف"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1967م.

62- جان فال : "الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر"، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1968م.

63- جان لاكروا : "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة"، ترجمة د. يحيى هويدى ود. أنور عبدالعزيز طبعة طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975م.

64- جواشين (أ.م) : "فلسفة ابن سينا"، نقله إلى العربية رمضان لاؤند، بيروت، الطبعة الأولى 1950م.

65- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الأول، ترجمة لغيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976م.

66- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثاني، ترجمة لغيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف الطبعة الثالثة، أكتوبر 1978م.

67- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثالث، ترجمة لغيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، يونيو 1970م.

68- جورج سباين : "تطور الفكر السياسي" الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1971م.

69- جون ولسون : "مصر"، مقال بكتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

70- جيمس كولينز : "الله في الفلسفة الحديثة"، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، 1973م.

71- حامد عبدالقادر: "زادشت الحكيم"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر 1956م.

72- حسني جrai : "الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي"، مجلة الحكمة التي تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، السنة الأولى، أكتوبر 1976م.

73- حسن شحاته سعفان : "كونفوشيوس"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

74- خلدون الشمعة: "مدخل إلى مصطلح الأسطورة"، مقال بمجلة المعرفة التي نصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي بسوريا، عدد سبوز 1978م.

75- دى بور : "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م.

76- ديكارت : "التأملات في الفلسفة الأولى"، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م.

77- ديلاس أوليرى : "علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب"، ترجمة وهيب كامل، مراجعة ركى على، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1962م.

78- ريجيس جولييفيه : "المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، أكتوبر 1966م.

79- زكريا إبراهيم : "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، مكتبة مصر 1968م.

80- زكريا إبراهيم : "اعترافات القديس أوغسطينوس"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية" المجلد الثاني، القاهرة، تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

81- زكريا إبراهيم : "المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكونيني"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الثالث.

82- زكريا إبراهيم : "اللوبياتان" (أو التنين)، لتوomas هوين مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الأول.

83- سبينوزا : "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مراجعة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

84- سينيروا : "الأخلاق"، نصوص منشورة في كتاب : ستิوارت هامبشير، عصر العقل، ترجمة نظام الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م.

85- ستิوارت هامبشير : "عصر العقل"، ترجمة نظام الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م.

86- عباس محمود العقاد : "الشيخ الرئيس ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1976م.

87- عبدالرحمن بدوى : "أفلاطون"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1943م.

88- عبدالرحمن بدوى : "الزمان الوجودى"، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة 1973م.

89- عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م.

90- عبدالرحمن بدوى : "خريف الفكر اليونانى"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة 1970م.

91- عبدالعزيز صالح : حديث هام لجريدة الأهرام عن "الكشف الأنثري لدربة أون الفرعونية"، أجراه عزت السعدنى أيام 25-26-27-28-29 / 8 / 1979م، 15-11 / 9 / 1979م.

92- عبدالغفار مكاوى: "مدرسة الحكمـة"، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

93- عبدالكريم الخطيب: "الله والإنسان"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، 1971م.

94- عبدالكريم الخطيب : "الله ذاتاً وموضوعاً"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية 1971م.

95- عبدالكريم المراق : "الإلهيات عند الفارابى"، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الإعلام، أعمال مهرجان الفارابى، 1975م.

96- عبد المنعم الدغنى : "براهم وجود الله"، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى 1978م.

97- عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م.

98- عثمان أمين : "ديكارت"، القاهرة، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية 1969م.

99- عثمان أمين : "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"، القاهرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975م.

100- عثمان أمين : "الروح الأفلاطوني"، مقال بكتاب "دراسات فلسفية"، مهداة للدكتور إبراهيم مذكر بإشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

101- على سامي النشار ومحمد على أبو زيان : "قراءات في الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975م.

102- على عبدالواحد وافي : "قصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربي، 1961م.

103- فولفجانج شتروقه : "فلسفة العلو" (الترانسنس)، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م.

104- فؤاد شبل : "شانكارا" (أبو الفلسفة الهندية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

105- كارل ياسين : "مدخل إلى الفلسفة"، ترجمة وتقديم د. محمد فتحي الشنطي، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى 1967م.

106- كانط : "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

107- كريم متى : "الفلسفة اليونانية"، بغداد مطبعة الإرشاد القومي، 1971م.

108- كوراميis : "سقراط" (الرجل الذى جرأ على السؤال)، ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م.

109- كولنجدود : "فكرة الطبيعة"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة د. توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1968م.

110- ليبنتز : "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978م.

111- لورين ايزلي : "مدار الزمن"، ترجمة د. عبد الرحمن ياغى، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م.

112- ماجد فخرى: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة د. كمال اليازجي، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، 1974م.

113- مارتن هيدجر : "ماهية الحقيقة"، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

114- محمد أبوزهرة: "مقارنات الأديان" (البيانات القديمة)، القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

115- محمد البهى : "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي"، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967م.

116- محمد ثابت الفندى : "مع الفيلسوف"، بيروت دار النهضة العربية، 1974م.

117- محمد عاطف العراقي : "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف الطبعة الأولى 1971م.

118- محمد عاطف العراقي : "مذاهب فلاسفة المشرق"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م.

119- محمد عاطف العراقي : "ثورة العقل في الفلسفة العربية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1978م.

120- محمد عاطف، العراقي : "النزعه العقلية في فلسفة ابن رشد"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

121- محمد عاطف، العراقي : "الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى 1979م.

122- محمد عبدالرحمن مرحبا : "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، مكتبة الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1970م.

123- محمد عبدالله دراز : "الدين" (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، القاهرة مطبعة السعادة، 1969م.

124- محمد عزيز الحباني : "من الكائن إلى الشخص"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1968م.

125- محمد على أبو ريان : "تاريخ الفكر الفلسفى"، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة، 1972م.

126- محمد على أبو ريان وعلى سامي النشار : "قراءات في الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1967م.

127- محمد غلاب : "مشكلة الالوهية"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م.

128- محمد غلاب : "المعرفة عند مفكري المسلمين". مراجعة عباس العقاد ود. ركي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيو 1966م.

129- محمد غلاب : "المعرفة عند محي الدين بن عربي". مقال بالكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر 1969م.

130- محمد فتحي الشنطي : "نماذج الفلسفة السياسية"، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1961م.

131- محمد مهران : "فلسفة برتراند رسل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

132- محمود فهمي زيدان : "مناهج البحث الفلسفى". الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.

133- محمود فهمي زيدان : "كانت وفلسفته النظرية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1979م.

134- محي الدين عزوز : "علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام". مقال بمجلة "الهداية" تونس، إدارة الشعائر الدينية الوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس 1978م.

135- مصطفى الخشاب : "تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية". القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، 1953م.

136- مصطفى عبدالرازق : "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية". القاهرة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1966م.

137- مصطفى غالب : " فلاسفة من الشرق والغرب ". بيروت، منشورات دار حمد، 1968م.

138- مصطفى النشار : "احتنانون - الملك الفيلسوف". نشر بكتاب " فلاسفة أيقظوا العالم ". الطبعة الأولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

139- مصطفى النشار : "كونفيشيوس وأخلاق الوسط". نشر بنفس المرجع السابق، القاهرة، 1988م.

140- مصطفى النشار : "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال". نشر بكتاب " نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية ". الطبعة وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، 1992م.

141- مصطفى النشار : "بروتاجوراس ... فيلسوف التنوير اليوناني". نشر بنفس الكتاب السابق، القاهرة، 1992م.

142- مصطفى النشار : "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة". نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد 3، يوليه 1995.

143- مصطفى النشار : مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، نشر بمجلة المتندي
التي تصدر بي بي، دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 84، يوليه 1990م.

144- مصطفى النشار : مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي
والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.

145- مصطفى النشار : أفلوطين فللسوفاً مصرياً، منشور بكتاب : نحو تاريخ
جديد للفلسفة القديمة، القاهرة 1992م.

146- مصطفى النشار : الغزالي وأسلمة نظرية المعرفة، منشور بكتاب : فلاسفة
أيقظوا العالم، القاهرة 1988م.

147- مليسوس : "في الطبيعة أو في الوجود"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوازي
بكتابه "فجر الفلسفة اليونانية".

148- موسى الموسوي : "من الكلندي إلى ابن رشد"، بغداد، الطبعة الأولى، 1972م.

149- ناصر خسرى : "جامع الحكمتين"، ترجمه وقدم له د. إبراهيم شتا، القاهرة
دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

150- د. و. هـ . فرانكفورت : "خاتمة كتاب ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا
إبراهيم جبرا، ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة،
1960م.

151- هنري برجسون : "الطاقة الروحية"، ترجمة د. سامي الدروبي، القاهرة،
الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

152- هنري توماس : "أعلام الفلسفة" (كيف نفهمهم)، ترجمة متى أمين،
مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، 1964م.

153- هنري كوربان : "السهروري المقتول مؤسس الذهب الإشراقي"، منشور
بكتاب د. عبدالرحمن بدوى "شخصيات قلقة في الإسلام"، القاهرة، دار
النهضة العربية. الطبعة الثانية، 1964م.

154- هوميروس "إلياذة"، ترجمة عنترة سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين،

بيروت دار العلم للملاتين، الطبعة الثانية 1977م.

155- هوميروس : "الأوديسة"، ترجمة عنترة سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملاتين، الطبعة الثانية، 1977م.

156- ولتر سينتس : "فلسفة هيجل"، ترجمة د. أمام عبدالفتاح أمام، تقديم د. زكي نجيب محمود، بيروت، دار التنبير، 1982م.

157- وليم جيمس : "البراجماتية"، ترجمة محمد على العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م.

158- ياسين خليل : "مقدمة في الفلسفة المعاصرة"، لبنان، بيروت، مطباع دار المتنبي، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1970م.

159- ياسين عربى : "إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية"، مجلة الحكمة التي تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول بالسنة الأولى، أكتوبر 1976م.

160- يحيى هويدى : "باركلى"، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (13)، 1960م.

161- يحيى هويدى : "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م.

162- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة اليونانية"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، 1953م.

163- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة الحديثة"، القاهرة، دار المعارف، 1962م.

164- يوسف كرم : "الطبيعة وما بعد الطبيعة"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

(ب) المراجع الأجنبية :

1- Allen (R, E.); Participation and Predication, An Essay in (Studies

in Plato's Metaphysics), Edited by Allen R. E., London, Routledge and Kegan Paul Ltd., Third Impression 1968.

2. Annas (Julia) : Plato's Republic and Feminism, (Philosophy) V. 51, No. 167, Hull 1976.
3. Aveling (E.) ; Psychology, An Essay in (An Outline of Modern Knowledge), Edited by Dr. William Rose, London, Victor Gollancz LTD., 6th Impression 1939.
4. Barkwell (Charles M.) : Source Book in Ancient Philosophy Charles Scribner's Sons, New York, 1907.
5. Bambrough (Renford) : The Disunity of Plato's Thought, "Philosophy", Vol. XLVII, No 182, October 1972.
6. Borman (Thorleif) : Hebrew Thought Compared with Greek, The Norton Library, New York, 1970.
7. Bosanquet (Bernard) : A Companion to Plato's Republic, Rivingtons, London, Fourth impression, second Ed. 1925.
8. Brochard : Etudes de la Philosophie Ancienne et Moderne. Paris, 1912.
9. Brumbaugh (R. S.) : Plato on the One, New Haven, Yale University press 1961.
10. Burnet (T.) : Greek philosophy from Thales to Plato, London, Macmillan and co, LTD., 1961 and Reprinted 1964.
11. Burtt : The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge and Kegan Paul, Without date.
12. Cassirer (H. W.) : Kant's first Critique, London George Allen and Unwin, Without Date.

13. Cheney (S) : Men who have walked with God. New York, First Delta printing, October, 1974.
14. Cherniss (H. F.) : The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".
15. Copleston (F.) : A History of philosophy, Vol. I Greece and Rome, Part I, Image, Books, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City. New York, 9 th Printing, 1962.
16. Cornford (F. M.) : Greek Religious Thought Edited by Ernest Barker, University of London. S. Published 1923.
17. Cornford (F. M.) : Plato and Parmenides, London, Kegan Paul, trench, truner and Co. LTD., 1939.
18. Cornford (F. M.) : Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan LTD., Fourth impression ; 1956.
19. Cornford (F. M.) : From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957.
20. Cornford (F. M.) : Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan paul LTD., Reprinted 1973.
21. Crossman (R. H. S.) : Plato Today. Ruskin House, George Allen and Unwin LTD., 1959.
22. Dantzing (Tobias) : The Bequest of the Greeks. New York (Scribner), 1955.
23. Dicknson (G. Lowis) : Plato and his dialogues, London, George and Unwin LTD., 1931.

24. Duncan (Sir Patrick) : Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle. "Philosophy". Vol, XVII, 1942.
25. Free man (K.) : Companion to the Pre – Socratic Philosophers Basil Blackwell, 1959.
26. Garivie (A. E.) : Reflections on plato's Republic, "Philosophy", Vol. XII, 1937.
27. Gomperz (th) : Greek Thinkers, Vol. III, Translated by G. G. Berry, London, John Morray, 1939.
28. Gordon (Cyrush) : Greek and Hebrew Civilization, The Norton Library, New York, 1965.
29. Gosling (J. C. B.) : Plato, London and Boston, Routledge and Kegan Paul. 1973.
30. Guthrie (W. K. C.) : Socrates, Cambridge, At University Press, 1971.
31. Hackforth (R.) : Plato's Theism, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".
32. Hampshire (Stuart) : Spinoza, Penguin Books, London, 1953.
33. Hare (R. M.) : Religion and Morals, in Mithell, Faith and logic.
34. Haster (Alfred A.) : Entre le Bien et le Mal, Ex Libris Verlag A. G, Zurich, 1971.
35. Hicken (Winifred F.) : Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".
36. Hobbes (Thomas) : Leviathan, The U. S. of America, By Encyclopedia Britannica, 1952.

37. Hume (D.) : On Religion, Selected and Introduced by Richard Wollheim, Collins, The Fontana Library, 4 th impression, 1971.
38. Hutchins (R. M.) : Great books of the Western World, Vol. I, William Bentan, Publisher, Chicago London, 1952.
39. Jaeger (W.) : The Theology of Early Greek Philosophers Oxford, The Clarendon Press, 1960.
40. Jassop : The Metaphysic of Plato, "Journal of Philosophical Studies", Vol. V, 1930.
41. Kimpel (Ben) : Religion in the Tradition of linguistic Philosophy, An essay in Religion in Philosophical and cultural Perspective, Edited by J. Clayton Feaver and William Harosz, Affiliated Eastwest press PVT – LTD., New York, 1971.
42. Lodge (Rupert C.) : The Philosophy of Plato, Routledge and Kegan Paul LTD., London, Without Date.
43. Long (Wilbur) : Religion in the Idealistic Tradition, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".
44. Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans L'école Philosophique Musulmane, Paris, 1934.
45. Mathews (W. R.) : The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in "An Outline of Modern Knowledge", Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6 th imp., 1939.
46. Mathews (Gyneth) : Plato's Epistemology and related Logical problems, Selections from Philosophers Edited by Mary

Wamock, first Published 1972 by Faber and Faber limited, London.

47. Moore (G. E.) : An Autobiography, An essay in "Philosophy of G. E. Moore, Edited by Paul A. Schilpp, North Western University, Evanston and Chicago, 1949.
48. Moore (G. E.) : Principia Ethica, London, Cambridge, At The University Press 1929.
49. Morrow (Glenner) : Necessity and Persuasion in Plato's "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".
50. Mortimer J. Adler and William Gorman : The Great Ideas, Vol. II, Published With the editorial advice of the faculties of the University of Chicago, 1952.
51. Mueller (G. E.) : Religion and Dialectical Philosophy, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".
52. Nerlich (G. C) Progress Arguments in Plato. An essay in "Mind".
53. Peters (Richard) : Hobbes. England, penguin Books, 1967.
54. Popper (K. R.) : The Open Society and its enemies, Vol. I, the spell of plato, London. George Routledge Sons. LTD., 1947.
55. Popper (K. R.) : Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge, fifth ed. Routledge & Kegan Paul., London, 1974.
56. Ritche (David G.) : Plato. London, Tst, Clark, 2 nd edd., 1925.
57. Rivaud (A.) : Histoire de la Philosophie, Tom, I, Paris, 1948.

58. Roberts (Eric) : Plato's view of the Soul, An essay in "Mind", Vol. XIV, 1905.
59. Rose (H. J.) Religion in Greece and Rome, Harper Torchbooks, New York, 1959.
60. Ross (Sir David) : Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951.
61. Russel (Bertrand) : Mysticism and Logic, London Union Books, 1947.
62. Russel L (Bertarnd) : Religion and Science, London. Oxford University Press, New York, 1960.
63. Strauss (Leo) : Plato, An essay in "History of Political Philosophy", Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, 2 nd Edition, Rand McNally college Publishing Company : Printed in U. S. A. : 1972.
64. Taylor (A. E.) : Plato The man and his works, Meridian Books, New York, 1957.
65. Taylor (A. E.): The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960.
66. Thompson (K. F.) : Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971.
67. Vlastos (G.) : The Disorderly motion in the "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".
68. Vlastos (G) : Creation in the "Timaeus" is it a fiction ? An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

70. Whitehead (A. N.) *Essay in Science and Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1948.
71. Whitehead (A. N.) : *Science and Modern World*, Collier - Macmillan, Canada, LTD., Toronto Ontario, 1967.
72. Whitehead (A. N.) : *Process and Reality*, The Free Press, New York, Ist ed. 1969.
73. Wild (J.) : *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1946.
74. Windlebond (W.) : *History of Ancient Philosophy*, Translated by Hebert Ernest Cushman, Dover Publications Inc. New York, 1956.
75. Yolton (Jhon W.) : *Metaphysical Analysis*, George Allen and Unwin LTD., 1968.
76. Zeller (E.) : *Outlines of History of Greek Philosophy*, Meridian Books, New York, 1955.
77. Zimmerman (J. E.) : *Dictionary of Classical Mythology* New York, A Bantam Book, 12 th, 1977.

ثالثاً : دواوين عارف ومعاجم

- 1- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، نقله إلى العربية إبراهيم ركي خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبدالحميد يونس وعباس العقاد، مادة "الله" ومادة "أفلاطون".
- 2- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، نقله إلى العربية إبراهيم خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبدالحميد يونس وحافظ جلال، مادة "خلق".
- 3- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني سنة 1978، مادة "خلق".
- 4- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الثاني، بيروت دار الكتاب اللبناني الطبعة الأولى، 1973، مادة "المثال".
- 5- المعجم الفلسفى، إعداد نخبة من الأساتذة، صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطبع الأمريكية 1979م، مادة "خلق".
- 6- Encyclopedia world Dictionary, Editor : Patrick Hanks, Editorial Consultant S. Potter, Printed in Lebanon By Calour Press, Beirut, 1974.
- 7- PLATO'S Dictionary, Edited By Morris Stockhommer, Philosophical Library, New York 1963.
- 8- Shorter Encyclopedia of Islam, London, Luza and Co., Without date, Art, "ALLAH".
- 9- The Encyclopedia of Philosophy, PUAL Edwards, Editor in chief, Vol. 7 and 8, Macmillan Publishing co. Inc and the Free Press, New York, 1967, Art "God and The world".

المحتويات

الصفحة	الموضوع
9	- المقدمة
الباب الأول	
فكرة الألوهية فيما قبل أفلاطون	
(26-15)	- تمهيد : نشأة التفكير الإلهي في الحضارات الشرقية
(41-27)	- الفصل الأول : مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني
(70-43)	- الفصل الثاني : الألوهية عند الطبيعين الأوائل والمؤخرين
(92-71)	- الفصل الثالث : الألوهية عند المتألين (الفيتاغوريين والإيليين)
(106-93)	- الفصل الرابع : الألوهية عند السفسطائيين وسقراط
الباب الثاني	
التصورات المختلفة للإله الأفلاطوني	
(109-114)	- تمهيد
(115-142)	- الفصل الأول : نظرية المُثُل الأفلاطونية
(143-160)	- الفصل الثاني : الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة
(161-190)	- الفصل الثالث : الألوهية وعلاقتها بعالم القيم
(191-212)	- الفصل الرابع : الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة

رقم الصفحة	الموضوع
الباب الثالث	
وجود الإله الأفلاطوني	
(216 - 215)	- تمهيد
(242 - 217)	- الفصل الأول : نظرية "الخلق" عند أفلاطون
(258 - 243)	- الفصل الثاني : براهين أفلاطون على وجود الإله
(272 - 259)	- الفصل الثالث : صفات الإله الأفلاطوني
الباب الرابع	
إله أفلاطون بنظرة تقدية	
(294 - 275)	- تمهيد
(342 - 295)	- الفصل الأول : أفلاطون الإلهي في الفكر الإسلامي
(379 - 343)	- الفصل الثاني : إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة
(394 - 381)	- الفصل الثالث : إله أفلاطون بنظرة عقلية
395	** خاتمة
399	** المراجع



مِنْتَهِيَّةِ الْعُلُومِ رَسْمِيٌّ

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار



١- نظرية المعرفة عند أرسطو:

- ❖ صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.
- ❖ صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 - 1997م.
- ❖ صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

٢- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- ❖ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.
- ❖ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.
- ❖ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

٣- فلاسفة أيقظوا العالم :

- ❖ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.
- ❖ صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية عام 1990م.
- ❖ صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

٤- نحو روبيه جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية :

- ❖ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.
- ❖ صدرت الطبعة الثانية بعنوان "نحو تاريخ عربى للفلسفة" عن دار قباء عام 2001م.

٥- نحو تاريخ جديد للفلسفة البدوية - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية :

- ❖ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.
- ❖ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

٦- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية :

- ❖ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

7- فلسفة التاريخ - معناها وما ذهبوا :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زفاف برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

8- التفكير المنهجي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

9- التفكير المنهجي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

10- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي "الجمهورية والقوانين" :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

11- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

12- المصادر الشرقية للفلسفه اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14- مدخل جديد إلى الفلسفة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

15- الخطاب السياسي في مصر القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

المؤلفات

16- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسيطائيون :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

17- ضد العولمة :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

18- في فلسفة الثقافة :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

19- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسيطائيون - سocrates - أفلاطون :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

21- بين قرنين - معاً إلى الألفية المتسابعة :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

22- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

23- أسطولوطاليس - حياته وفلسفته :
* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

24- أعلام التراث الفلسفى المصرى (1) نوالنون المصرى - رائد التصوف الإسلامى :
◆ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

25- أعلام التراث، الفلسفى المصرى (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية :
◆ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.

26- أعلام التراث الفلسفى المصرى (3) زكى نجيب محمود والحوار الأخير :
◆ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

27- ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضارى :
◆ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

28- حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملى :
◆ صدرت الطابعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

29- ثقافة التأديم وتحديث مصر :
◆ صدرت الطابعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

30- الفكر الفلسفى في مصر المقدمة :
◆ صدرت الطابعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

31- مدخل إلى الفلسفة :
◆ صدرت الطابعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

32- الفلسفة التطبيقية :
◆ صدرت المطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

33- تطور الفلسفة السياسية (من صواطن حتى ابن خلدون)
◆ صدرت المطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.